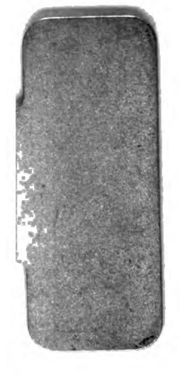


Library of



Princeton University.



Die klassische Rechts- und Staatsphilosophie

Montesquieu bis Hegel

von

Dr. Albert Lewkowitz +
Dozent am jüdisch-theologischen Seminar zu Breslau



Breslau
Verlag von M. & H. Marcus
1914



Inhalt

Einleitung

Nicht allein die Geschichte der Naturerkenntnis, auch die Erkenntnis der Ideen als der Ziele des menschlichen Lebens hat ihre Kontinuität. Eine Kontinuität, welche die Probleme erweitert und vertieft, die Lösungsmöglichkeiten variiert und präzisiert.

Dies erkennt unsere Zeit, wenn sie nach einer Epoche tiefsten Mißtrauens und schroffster Ablehnung der Spekulation des deutschen Idealismus sich der Aufgabe zugewandt, den Wahrheitsgehalt auch der vielgeschmähten Philosophie des deutschen Idealismus neu zu gewinnen.

Auch die Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart darf ihre erneute Auseinandersetzung mit der „klassischen" Philosophenschule um so weniger verabsäumen, als bekanntermaßen die Philosophie des deutschen Idealismus in der Idee des Staates den Zentralbegriff ihrer philosophischen Arbeit gefunden. Notwendig aber ist es, nicht in dogmatischer Anerkennung oder Ablehnung, sondern von den wissenschaftlichen Begriffen unserer Zeit aus eine Stellung zu den rechts- und staatsphilosophischen Prinzipien jener Epoche zu begründen.

Die unablösliche Voraussetzung der Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus ist die Gedankenarbeit Montesquieus und Rousseaus, mit der daher eine Darstellung der klassischen Rechts- und Staatsphilosophie einsetzen muß.

I. Montesquieu

„. . . je ne pourrois m'empêcher de mettre la déstruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humaine[1])."

[1]) Oeuvr. compl. de Montesquieu par Ed. Laboulaye. Paris 1878. Espr. des lois L. XXIV. Ch. X.



Ins Herz der eigenen Gesinnung und der Überzeugungen seiner stolzen, geistesstarken Natur führt uns dieses Bekenntniswort Karls von Secondat, Barons von la Brède und Montesquieu. In stoischer Gesinnung vom Geist des Gesetzes, dem Wert seiner intellektuellen Bestimmtheit und ethischen Wucht mit Bewunderung erfüllt, hat er in seinem „Esprit des lois" ein Werk geschaffen, für das ihm seine Zeitgenossen den Namen eines Weisen und eines Gesetzgebers der Völker zuerkannt haben.

Der Analyse dieses Werkes, von dem d'Alembert das geistvolle Wort geprägt, daß es für das Studium der Gesetze dieselbe Bedeutung habe wie Deskartes für die Philosophie, seien die folgenden Blätter gewidmet.

1. Der Begriff des Gesetzes

Es ist einleuchtend, daß der philosophische Wert des Esprit des lois vor allem davon abhängen wird, mit welcher Schärfe und Wahrheit der Begriff des Gesetzes gefaßt ist. Denn wäre dieser verfehlt, so würde die Schrift wohl immer noch durch scharfsinnige Beobachtung und fesselnde Schilderung der Sitten und Bräuche, politischen Verfassungen und gesetzlichen Einrichtungen verschiedener Länder hohes kulturgeschichtliches Interesse verdienen. Der „Geist der Gesetze" aber wäre, wie man es in Wahrheit gesagt hat, zu einem Werk von Geist über Gesetze geworden, seine philosophische Bedeutung die Mannigfaltigkeit der Gesetze in ihrer begrifflichen Einheit erkannt zu haben, wäre vernichtet.

Ist man aber überhaupt berechtigt, an das Werk Montesquieus den strengen rechtsphilosophischen Maßstab zu legen? Wollte M. im exakten Sinne des Begriffs wissenschaftliche Erkenntnis und nicht vielmehr als echter Sohn seiner Zeit, der geistvollen französischen Aufklärung, das sprühende Raketenwerk des lebhaften Geistes den Zeitgenossen mehr zum Ergötzen als zur Belehrung schenken? Hören wir M. selbst über die Absicht seines Werkes: „On ne trouvera point ici ces traits saillants qui semblent charactériser les ouvrages d'aujourd'hui. Pour peu qu'on voie les choses avec une certaine étendue, les sailliés s'évanouissent; elles ne naîssent d'ordinaire que parce que l'esprit se jette tout d'un côté, et abandonne tous les autres[1])."

[1]) Espr. des lois: Préface.



Diesem Urteil des Autors über sein Werk gegenüber, ist auch der Leser verpflichtet, unter der Idee wissenschaftlicher Wahrheit seinen bleibenden Gehalt zu erfassen zu suchen.

Man ist geneigt gegen Montesquieu den doppelten Vorwurf der Unbestimmtheit seines Gesetzesbegriffes und seiner nur metaphysischen Begründung zu erheben. Der Unbestimmtheit wegen der Weite der Beziehungen, in denen der Begriff des Gesetzes gefaßt wird, und wegen der unterschiedslosen Nebenordnung natürlicher, menschlicher und göttlicher Gesetze: „Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses: et, dans ce sens, tout les êtres ont leurs lois; la Divinité a ses lois; le monde matériel a ses lois; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois; les bêtes ont leurs lois; l'homme a ses lois [1]).“

Und nur metaphysisch scheint Ursprung und Geltung der Gesetze begründet zu werden, wenn erklärt wird: „Il y a donc une raison primitive: et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux [2]).“

Dennoch sind wir so sehr davon entfernt diese Bedenken zu teilen, daß wir zunächst in der allgemeinen Fassung des Gesetzesbegriffes, die sich selbst als solche bezeichnet, den nachdrücklichen Hinweis auf die aller Willkür entrückte Objektivität des Gesetzes als sein konstitutives Merkmal, gleichviel welches der Inhalt des Gesetzes sei, erkennen. Indem die Gesetze der Menschen mit den Gesetzen Gottes und der Natur in eine Linie gestellt werden, sollen die Gesetze der Menschen gleich den Gesetzes Gottes und der Natur den Charakter der „loi invariable et règle constante“ erhalten, eine nur subjektive Willkür als Grund der menschlichen Gesetze ausgeschlossen werden.

Und ebensowenig wird durch den Ursprung der Gesetze aus der Urvernunft ihre rationale Selbständigkeit bedroht. Sondern wie häufig in rationalistischer Metaphysik ist die metaphysische Vorstellung des göttlichen Ursprungs der Gesetze nur eine dogmatische Fassung des Begriffs ihrer Rationalität. Sodann hat es M. nicht verabsäumt, die autnome Rationalität der menschlichen

[1]) L. I. Ch. I. [2]) L. I. Ch. I.

Gesetze besonders hervorzuheben. Mit dem Augenblick, wo M. von den Naturgesetzen zur Betrachtung der von Menschen gegebenen Gesetze übergeht, steht auch der Satz da: „La loi, en géneral, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre[1]."

Gleichwohl vermissen wir zunächst ein deutliches Merkmal, das das Gesetz der menschlichen Gesellschaft vom Naturgesetz unterscheidet, wenn anders soziales Leben nicht nur als Spezialfall des natürlichen Lebens schlechthin und das staatliche Leben der Völker nicht lediglich der Naturgeschichte angehören soll. Mit anderen Worten: Soll der status civilis vom status naturalis sich nicht lediglich durch die größere Macht der physischer Selbsterhaltung, also nur graduell unterscheiden, so bedarf es einer genauen Bestimmung der Natur der Vernunft, die Staatenregierung und gesellschaftliches Leben beherrscht, der „menschlichen Vernunft, insofern dieselbe alle Völker der Erde regiert."

Hier nun stehen wir vor derselben Schwierigkeit, die häufig die philosophische Analyse historischer Werke bereitet. Die lebendige Anschauung der mannigfachen Beziehungen der Gesetze zu den Naturbedingungen ihres Entstehens und ihrer Wirksamkeit wie sie in M.'s Werk sich offenbart, erweckt nur zu sehr den Schein, daß über der Erkenntnis der natürlichen Determinanten der Gesetze die sittliche leitende Idee der Gesetzgebung von M. nicht genügend herausgestellt, daß über der Naturbeschreibung der sozialen Phänomene das sie ordnende sittliche Gesetz der Vernunft außer Acht gelassen sei.

Dieses Schweigen über die leitende sittliche Idee ist nun im Fall M.'s noch dadurch verdichtet worden, daß es von M. beabsichtigt war. M. wollte sich bewußt aller Utopieen einer Idealreiche entwerfenden Phantasie enthalten, seine Grundsätze nicht aus seinen Vorurteilen, sondern aus der „Natur der Dinge" ziehen Nun haben die Dinge keine Grundsätze, und ihre Natur wird durch die sie erkennende Vernunft bestimmt. Indem daher M. die Grundsätze des gesellschaftlichen Lebens in stoischer Ineinsetzung von Natur und Vernunft als Natur der Dinge darstellt, haben wir dieselben vielfach erst aus ihrer naturphilosophischen Formulierung

[1]) L. I. Ch. III.

herauszuheben, um sie als leitende Idee des M.'schen Werkes zu erkennen.

Dies ist bislang nicht genügend berücksichtigt worden, wenn M. wegen der gleichsam mathematischen Art der Konstruktion der Staatsformen und ihrer Gesetze aus der Besonderheit ihrer natürlichen Bedingungen den Naturalisten des Staatsrechtes zugerechnet wurde. Nun ist gar kein Zweifel, daß die leitende Idee der Staatsphilosophie der Renaissance, die ihrerseits vor allem von der Staatsidee des römischen Reiches beherrscht wird, auf den Autor des Werkes „Über die Ursachen der Größe und des Verfalls der Römer" von nachhaltigem Einfluß gewesen ist. So stehen auch für ihn die Zwecke der Selbsterhaltung und Machtsteigerung des Staatswesens in hoher Schätzung. Aber und darauf kommt es an: Sie sind nicht die einzigen für M. und nicht die höchsten:

„Quoique tous les Etats aient en général un même objet, qui est de se maintenir, chaque Etat en a pourtant un qui lui es particulier. L'agrandissement étoit l'objet de Rome; la guerre celui de Lacédémone; la réligion celui des lois judaiques; le commerce celui de Marseille; la tranquillité politique celui des lois de la Chine; la navigation celui des lois des Rhodiens; la liberté naturelle l'objet de la police des sauvages; en général les délices du prince celui des Etats despotiques; sa gloire et celle de l'Etat celui des monarchies; l'indépendance de chaque particulier est l'objet des lois de Pologne; et ce qui en résulte l'oppression de tous.

Il y a aussi une nation dans le monde qui a pour objet direct de sa constution la liberté politique. Nous allons examiner les principes sur lesquels elle la fonde. S'ils sont bons la liberté y paroitra comme dans un miroir[1])."

Obgleich in dieser Zusammenstellung der besonderen Zwecke der Staaten der Zweck der Freiheit, der uns allein eine objektive Idee des gesellschaftlichen Lebens darbietet, nur als einer neben ganz andersartigen erscheint, so wäre es doch irrig hieraus zu folgern, daß für M. diese verschiedene Wertung nicht bestand. Ihre jede bewertende Stellungnahme scheinbar negierende Nebenordnung will vielmehr nur die objektive Konstatierung der faktischen Zwecke der Staaten, nicht aber deren Gleichwertigkeit bedeuten.

[1]) L. XI. Ch. V.



Sodann spricht sich im Schlußsatz obigen Zitats selbst deutlich aus, daß das Ideal des staatlichen Lebens nicht unberücksichtigt bleibt, sondern gerade dadurch aufs vortrefflichste erkannt sein soll, wenn es als Grund der Vortrefflichkeit eines bestehenden Staates und die Vernunft als Natur des besten Staates sich ergibt. So hat denn auch M.'s Werk auf seine Zeitgenossen in dem Sinne gewirkt, daß die von M. geschilderte englische Staatsverfassung das Ideal der zur französischen Revolution hinführenden Volksbewegung wurde.

Wenn der bündige Beweis aber erst im Folgenden nach Darstellung der Grundgedanken des Geistes der Gesetze (Kap. 5) gegegeben werden kann, so sei zur vorläufigen weiteren Rechtfertigung dieser Bestimmung auf Stellen in M.'s Werk hingewiesen, die es klar aussprechen, daß M. selbst in der politischen Freiheit d. i. der Herrschaft der Gesetze die rechtfertigende sittliche Idee des staatlichen Lebens erkannt hat: „Dans l'état de nature, les hommes naîssent bien dans l'égalité; mais il n'y sauroient rester. La societé leur fait perdre et ils ne reviennent égaux que par les lois[1]." Nicht bestimmter kann die sittliche Aufgabe des Staatslebens bezeichnet werden, (nämlich) der Ungerechtigkeit des gesellschaftlichen Lebens entgegen zu treten, wobei der Sinn der geforderten Gleichheit gleichfalls im Weiteren festzustellen ist. So wenig hat M. staatliches Leben und Macht identifiziert, daß er selbst Demokratieen den Ehrentitel der freien Staaten versagt, weil in Demokratien Freiheit und Macht des Volkes verwechselt werden.

Und wie der Sinn der Gesetze in der durch sie herzustellenden Gleichheit liegt, so wird der Begriff der Freiheit durch den Begriff der sittlichen Notwendigkeit bestimmt. „Dans un Etat c'est à dire dans une société où il y a des lois la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir[2]."

Und nicht etwa, daß die Gesetze die Freiheit der sittlichen Selbstbestimmung nicht nur nicht verletzen, sie selbst zu erhalten ist ihr Inhalt und leitender Gesichtspunkt, wie denn M. in seinen Regeln für Abfassung der Gesetze als die wichtigste hervorhebt,

---

[1]) L. VIII. Ch. III. [2]) L. XI. Ch. III.



daß sich in den Gesetzen „die größte Unschuld“ offenbaren müsse. Negativ kommt derselbe Gedanke in den Worten heraus: „Les lois rencontrent toujours les passions et les préjugés du législateur[1]).“ Hiernach ist also ihre Aufgabe die Objektivität und Wahrheit des Rechts zu enthalten. Diese Objektivität und Wahrheit aber nicht in der Weldfremdheit des Ideologen, sondern in der allein wahren Gerechtigkeit der Mäßigung: „Je le dis et il me semble que je n'ai fait cet ouvrage que pour le prouver: l'esprit de modération doit être celui du législateur[2]).“

So werden wir sagen dürfen, daß der M. leitende stoisch d. h. ethisch bestimmte Begriff der Vernunft ihn zur Conzeption des Gesetzes sowohl in seiner Rationalität wie in der für seine Aufgabe das gesellschaftliche Leben zu objektivieren, notwendigen Bestimmung als des Gesetzes der Freiheit geführt hat.

2. Begriff des Geistes der Gesetze

Im Begriff des Gesetzes haben wir das Fundament des M.'schen Werkes erkannt. Nun gilt es Absicht und Plan des auf diesem Grunde aufgeführten „Esprit des lois“ zu verstehen. Was ist der Geist der Gesetze und wie erhebt er sich über dem Fundament des Gesetzesbegriffs?

War unsere obige Analyse des Begriffs der Vernunft als der M. leitenden Idee des Staatswesens zutreffend, so werden wir erwarten müssen, im Geist der Gesetze den Geist des Gesetzes wiederzufinden.

„La loi en général est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine[3])“.

Nicht prägnanter und wahrer kann das in Frage stehende Verhältnis der Gesetze zur Idee des Gesetzes erkannt und ausgesprochen werden. Was aber ist der Grund der Besonderung der Gesetze? Ist das Material der Gesetzgebung, sind die besonderen Fälle schlechthin zufällige Fakten, denen der Gesetzgeber gegenüber steht, oder läßt sich ein allgemeiner Kanon entwerfen,

[1]) L. XXIX. Ch. XIX. [2]) L. XXIX. Ch. I.
[3]) L. I. Ch. III.



nach dem aus der Idee des Gesetzes das System der Gesetze sich ergibt? Wenn letzteres so werden die generellen Bedingungen aufgesucht werden müssen, die die Variation der Gesetze in den verschiedenen Ländern, Völkern und Zeiten bestimmen. Es erhebt sich die Frage nicht nach dem die Gesetze tragenden und rechtfertigenden Grund, der wie wir oben gezeigt in der sittlichen Vernunft erkannt wurde, sondern nach den generellen Bedingungen der Besonderung der Gesetze. Dies ist die Aufgabe und dies der Sinn des Geistes der Gesetze. „J'examinerai tous ces rapports: ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'Eprit des lois [1])."

Wir stehen in diesem Werke M.'s also einem Unternehmen gegenüber, wie es großartiger nicht gedacht werden kann. Es soll die Menge der Gesetze einer jeden Staats- und Gesellschaftsform in ihrer eigentümlichen Notwendigkeit begriffen werden als ein Produkt der allgemeinen Gesetze der menschlichen Vernunft und der Naturbedingungen ihrer Verwirklichung. Weder ein Chaos, noch nur die eine allgemeine gleiche Ordnung dürfen wir in den Tatsachen der Gesetze erblicken: Sie als eine überall eigentümliche und dennoch auf gleichem rationalem Grunde ruhende Welt der Vernunft zu erkennen, ist die Aufgabe, die zu lösen M. sich gestellt. Eine Aufgabe, die weder im strengen Sinne zur Rechtsphilosophie noch zur Rechtsgeschichte gehörig, wohl als eine Philosophie der Rechtsentwicklung bezeichnet werden darf.

3. Methode des Geistes der Gesetze

„Je n'ai point séparé les lois politiques des civiles: car comme je ne traite point des lois, mais de l'ésprit des lois, et que cet ésprit consiste dans les divers rapports que les lois peuvent avoir avec diverses choses, j'ai dû moins suivre l'ordre naturel des lois que celui de ces rapports et de ces choses [2])."

Von der Aufgabe erfüllt die bestimmenden Faktoren der Sonderheit der Gesetze aufzuweisen, kann M. wie wohl er selbst als erster die Teilung der Gesetzesmassen in Völker-, Staats- und bürgerliches Recht vorgenommen hat, in seinem Werk dieser Klassifikation nicht folgen. Denn nicht Klassifikation, sondern genetische Erklärung der Gesetze ist zu liefern.

---

[1]) L. I. Ch. III. [2]) L. I. Ch. III.



Am augenfälligsten ist die Beziehung der Gesetze zur Gesetzgebung als ihrem natürlichen Ursprung. Der Gesetzgeber ist, zum mindestens insoweit es sich um Gesetze im strikten Sinne der fixierten Gesetze handelt, eine Regierung. Von der Natur und dem Prinzip der Regierung werden also die Gesetze in erster Linie ihre entscheidende Gestaltung erhalten.

Es ergibt sich die Aufgabe, die verschiedenen Regierungsformen der Republik, Monarchie und Despotie in dem Äußeren ihrer Struktur wie den sie in Wirkung setzenden menschlichen Leidenschaften zu erkennen. Aus der Struktur, oder wie M. es nennt der Natur der Regierung, und den sie in Bewegung bringenden Leidenschaften oder ihrem Prinzip werden die besondern Staats- und bürgerlichen Gesetze fließen.

Sodann aber gilt es die besonderen Regierungsformen ihrerseits aus ihren natürlichen Ursachen zu verstehen, da bei einer Änderung jener Naturursachen auch das ganze System der Gesetze eine notwendige Änderung wird erfahren müssen.

Diese Bedingungen werden teils in der natürlichen Beschaffenheit des Bodens, Klimas, der Größe und Lage der Staaten gefunden, teils in dem von den ersteren modifizierten Volkscharakter, der Lebensart, Religion, Sitten und Gebräuchen, dem Reichtum, Handel und der Zahl der Bewohner nachgewiesen.

Endlich aber dürfen die logischen Bedingungen der Gesetzgebung, ihre Einstimmigkeit unter sich und ihre Übereinstimmung mit dem sie tragenden Grund der Vernunft nicht außer Acht gelassen werden.

Durch diesen wohlerwogenen Plan gliedert M. die unübersehbare Menge der bestehenden Gesetze, sodaß uns nichts ungerechter erscheint als die Klage über die Zusammenhangslosigkeit des Geistes des Gesetze.

4. Grundgedanken des Geistes der Gesetze

a. Naturrecht

Allen positiven Gesetzen gehen diejenigen voran, die aus der Natur des Menschen fließen und ihn bestimmten, aus der Isolierheit seines vorgesellschaftlichen Daseins herauszutreten. Im Gegensatz zur Hobbes'schen Theorie des Krieges aller gegen alle

muß der Naturmensch von nichts so sehr als dem Gefühl der Furcht, weil vom Gefühl seiner Schwäche erfüllt, vorgestellt werden. Weit entfernt zum Angriff überzugehen, sucht ein jeder einem solchen zu entgehen. Nicht ein allgemeiner Krieg, ein allgemeiner Frieden muß als erstes Naturgesetz bezeichnet werden.

Indem aber alle Menschen in gleicher Weise einander fürchten, veranlassen sie die Merkmale ihrer gegenseitigen Furcht sich einander zu nähern. Das Bedürfnis Nahrung zu suchen, das Vergnügen am Zusammensein, der Reiz der Geschlechter steigert den Wunsch der Annäherung. Gemeinsam erlangte Fertigkeiten und Kenntnisse geben der zunächst zufälligen und losen Vereinigung eine größere Stärke und festeren Zusammenhang.

Sobald aber durch diese natürlichen Gründe bestimmt, die Menschen in Gesellschaft leben, verlieren sie das Gefühl ihrer Schwäche. Die bisher unter ihnen herrschende Gleichheit, die Folge der gegenseitigen Furcht, hört auf und ein Kriegszustand beginnt. Jede besondere Gesellschaft sucht im Gefühl ihrer Stärke andere zu unterjochen, in jeder Gesellschaft wirft sich der Stärkere zum Herren der Schwächeren auf.

Diese beiden Arten der Kriegsführung und die hieraus hervorgehende allgemeine Unsicherheit führen die Errichtung der Gesetze unter den Menschen zur Wiederherstellung der im gesellschaftlichen Leben verlorenen Gleichheit herbei. Die Beziehungen der Gesellschaften untereinander regelt das Völkerrecht, die Beziehungen der Glieder einer Gesellschaft die Staats- und bürgerlichen Gesetze.

Grundsatz des Völkerrechts ist, daß die verschiedenen Völker sich im Frieden soviel gutes und im Kriege so wenig böses als ohne Beeinträchtigung ihrer wahren Interessen möglich ist, zufügen sollen. Der Zweck des Krieges ist der Sieg, der des Sieges die Eroberung, der der Eroberung die Erhaltung. Aus diesem Prinzip müssen alle Gesetze des Völkerrechts fließen.

Die Staats- und bürgerlichen Gesetze, so sehr sie alle in gleicher Weise die Vernunft zum Grunde haben, müssen in so hohem Grade dem Volke für das sie errichtet sind, entsprechen, daß es ein großer und seltener Zufall ist, wenn die Gesetze des einen Volkes noch für ein anderes passen. Wir suchen die generellen Bedingungen ihrer Verschiedenheit festzustellen:

b. Die von der Natur der Regierung bedingten Gesetze

Unter den Mächten, die die Verschiedenheit der Gesetze unter den verschiedenen Völkern bestimmen, ist die sichtlichste die Form oder die Natur der Regierung.

Es gibt 3 verschiedene Formen der Regierung: Die republikanische oder die Herrschaft des Volkes nebst ihrer Abart der Aristokratie oder der Herrschaft eines Teiles des Volkes, die monarchische oder die Herrschaft eines Einzelnen, der aber nach festen Gesetzen regiert, und die Despotie oder die Herrschaft eines Einzigen, dessen Willkür und Laune Gesetz ist.

Bereits aus dieser landläufigen Begriffsbestimmung der Regierungsformen ergeben sich die von der Natur der Regierung bedingten Gesetze:

In der Republik ist das Volk wie Untertan so in anderer Hinsicht Souverän. Es herrscht durch den Ausdruck seines Willens, der in der Abgabe seiner Stimmen in die Erscheinung tritt. Die das Stimmrecht ordnenden Gesetze sind daher Grundgesetze dieser Regierungsart. Es muß festgestellt werden, wer stimmberechtigt ist, in welcher Weise die Stimmabgabe erfolgt, ob öffentlich oder geheim, ob in Klassen und nach welchen Grundsätzen diese gebildet werden.

Ein Grundgesetz der Demokratie ist es ferner, daß die Gesetzgebung allein vom Volke ausgeht. Die Gesetzgebung aber muß vom Gang der laufenden Geschäfte unterschieden werden. Wohl unterstehen auch letztere der Kontrolle des Volkes, aber nur dieser. Sie selbst auszuführen ist das Volk nicht im Stande, denn entweder entwickelt es zuviel Tätigkeit oder zuwenig.

Darum bedarf das Volk der Beamten, die die laufenden Geschäfte besorgen. Die Beamten als Vertreter und Beauftragte des Volkes werden vom Volke direkt oder den vom Volk hierzu beauftragten Behörden gewählt. Ein weiteres Grundgesetz muß daher die Beamtenkategorieen, ihren Wahlmodus und Machtbefugnis festsetzen.

Ebenso ist es vielfach notwendig, daß ein vom Volke gewählter Rat oder Senat Anordnungen erläßt, die auch ohne Zustimmung des Volkes Gesetzeskraft haben, allerdings nur in bestimmten Fällen und für eine bestimmte Dauer. Beständige



Geltung dürfen solche Edikte nur durch die Zustimmung des Volkes erhalten.

In der Aristokratie liegt die Regierung in der Hand einer bestimmten Anzahl von Personen. Das Volk steht zu diesen im Verhältnis des Untertans. Die Aristokratie wird um so besser und dauerhafter sein, je weniger der herrschende Teil zum Nachteil des Volkes regiert und je mehr das Volk Anteil an der Regierung hat, d. h. je mehr sich die Aristokratie der Demokratie nähert.

In der Monarchie ist der Fürst die Quelle aller Staatsgewalt. Gerade darum bedarf der Monarch soll er nicht zum Despoten ausarten der festen Ordnung, in und gemäß welcher der Wille des Fürsten Gesetz wird.

Diese Ordnung wird einmal durch die zwischen Fürst und Volk vermittelnden Gewalten der Stände repräsentiert. Und zwar ist die natürliche Mittelgewalt der Adel. Daher kann als Hauptgrundsatz der Monarchie ausgesprochen werden: Ohne Monarchen kein Adel, ohne Adel kein Monarch.

Die vermittelnden Stände garantieren aber die feste Ordnung nicht genügend; es ist eine sichere Bürgschaft für die Bewahrung der Gesetze erforderlich. Diese Bürgschaft kann nur in den Staatskörperschaften liegen, welche die Gesetze verkünden wenn sie gegeben sind, und sie in Erinnernng bringen wenn man sie vergißt.

Da in der Despotie die Laune des Fürsten allein regiert und alles andere nichts ist, überläßt der Despot vielfach sich seiner Zügellosigkeit und die Last der Regierung einem Vezier, dessen Leben aber ständig in seiner Hand ist und der seinerseits als Despot regiert.

c. Die Principien der 3 Regierungen

Unter dem Princip der Regierung versteht M. den Geist, die Leidenschaft, die die Seele der verschiedenen Regierungsformen ist oder sein muß, wenn sie ihrer Natur gemäß sich erhalten und wirken wollen.

„Les politiques grecs, qui vivoient dans le gouvernement populaire, ne reconnoissent d'autre force qui pût le soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourdhui ne nous parlent que de



manufactures, de commerces, de finances, de richesse et de luxe même[1]).“

Unter der Tugend, die Princip der Demokratie ist, ist nicht die persönliche individuelle Sittlichkeit, sondern die politische Tugend der Liebe zum Vaterlande und zur Gleichheit zu verstehen. Verschwindet diese Tugend, so zieht der Ehrgeiz in die Herzen derer, die noch dafür empfänglich sind, der Geiz aber in alle.

In der Aristokratie ist es verhältnismäßig leicht, das Volk im Zügel zu halten, da es auch dem Nutzen der Aristokratie entspricht, das Beste des Volkes zu wollen. Umso dringender aber ist es nötig, daß die aristokratische Regierung sich selbst im Zügel halte. Dies kann auf zweierlei Weise geschehen: Entweder durch eine hohe Tugend, die den Adel beseelt, und die Aristokratie im Erfolge der Republik nahebringt. Oder durch eine gewisse Mäßigung, welche die Adligen vor dem Haß des Volkes bewahrt. Und da das geringere auch immer das häufigere ist, wird also ein Geit der Mäßigung das der Aristokratie zu Grunde liegende Princip sein.

Da in der Monarchie die Verwaltung des Staates durch den Monarchen und die Gesetze sich vollzieht, ist es nur natürlich, daß die politische Tugend umso seltener wird, je weniger die Bürger politische Macht besitzen. Es ist daher sehr schwer, daß in den Monarchieen das Volk im bezeichneten Sinne des Wortes tugendhaft bleibe.

Doch was der Monarchie an politischer Tugend fehlt, ersetzt sie durch das Motiv der Ehre. Die in den Monarchieen geforderten Rangunterschiede der Stände entfachen den Ehrgeiz, von der unteren Stufe des gesellschaftlichen Lebens zur Höhe und zum Ruhme sich zu erheben. Der Ehrgeiz, wie verderblich in der Republik, bringt Leben in die monarchische Regierung, die zugleich die Möglichkeit hat, dem gefährlichen Streben Schranken zu setzen. Indem also ein jeder seinem ehrgeizigen Vorteil nachgeht, bemüht er sich durch auffällige Handlungen der Gesammtheit zu nützen. So kann die Ehre, wenn sie die Kraft der Gesetze untersützt, so gut wie die Tugend selbst, zum Endzweck der Regierung führen.

---

[1]) L. III. Ch. III.



Die Ehre setzt feste Grundsätze ja vielfach eigensinnige Statuten der Lebensführung voraus. Sie kann daher nicht da gefunden werden, wo nichts fest ist, sondern alles der Laune des Fürsten unterworfen ist. Die Triebfeder der Despotie ist einzig die Furcht. Was anders gäbe die Gewähr, daß das Volk oder die Großen, das sind die augenblicklichen Würdenträger, die Unsicherheit ihres Schicksals und die Demütigungen denen sie ausgesetzt sind, geduldig ertragen, wenn sie nicht die Furcht im Zügel hielte. „Le partage des hommes, comme des bêtes y est l'instinct, l'obéissance, le châtiment[1])."

Dies sind die Prinzipien der 3 Regierungen, die wir in ihnen finden, wenn sie ihrer Natur entsprechend leben und wirken. Wobei aber nicht gesagt ist, daß in diesem oder jenem bestimmten Staate diese Motive wirklich vorhanden sind. Ebensowenig sollen sie das Vorhandensein sonstiger Leidenschaften, guter wie böser ausschließen Es ist nur gesagt, daß sie die von der Natur der Regierung zu ihrer Erhaltung geforderten seelischen Triebkräfte sind.

d. Die von den Prinzipien der Regierung bedingten Gesetze

Gemäß der Verschiedenheit der Regierung wird die Art der Erziehung und die sie regelnden Gesetze verschieden sein. In der Monarchie hat die Erziehung das Gefühl für Ehre zu wecken und die Lebensführung unter den Gesichtspunkt des Augenfälligen und ehrenvoll Auszeichnenden zu stellen. Die Despotie duldet keine Erziehung, da Unmündige und Unwissende ihre besten Sklaven sind. Hingegen ist es ein Lebensinteresse der Republik, daß der Geist der Vaterlandsliebe und die Liebe zu den Gesetzen frühzeitig geweckt und ständig gepflegt werde. Das sicherste Mittel aber, diese Liebe den Kindern einzupflanzen, ist wenn die Väter selbst von ihr beseelt sind, denn die Macht des allgemeinen Geistes bildet die stärkste und nachhaltigste Erziehung.

Desgleichen wird das ganze System der in jedem Staat geltenden Gesetze dem Prinzip der Regierung entsprechen müssen. Da die Republik auf der Liebe zur Gleichheit beruht, müssen die Gesetze die Bewahrung der Gleichheit sich zur Richtschnur nehmen.

---

[1]) L. III. Ch. X.



Demgemäß werden besondere Gesetze durch eine gerechte Verteilung der Steuerlasten die naturnotwendige Ungleichheit im Besitz auszugleichen suchen. Sodann kommt es darauf an, den Geist der Genügsamkeit zu erhalten, der sich wohl mit regem Handelsgeist verträgt, wenn nur übermäßiger Reichtum möglichst ausgeschlossen wird.

Die vom Geist der Mäßigung erfüllte Aristokratie muß vor allem die zu große Ungleichheit zwischen den Regierenden und Regierten einerseits und den Regierenden unter sich zu vermeiden streben. Insbesondere sind alle kränkenden Vorteile des Adels aufzugeben und die ungerechten Privilegien der Steuerfreiheit der regierenden Klasse. Vor allem wesentlich ist, daß der Adel nicht selbst die Steuern erhebe, um nicht in den Verdacht der Habsucht zu geraten. Auch den Handel müssen die Gesetze dem Adel verbieten, da ihre Konkurrenz den Kaufleuten zu gefährlich werden und den Handel lähmen könnte.

In der Monarchie erfordert das Prinzip der Ehre Schutz der zwischen dem Monarchen und dem Volk vermittelnden Stände. So wird die Erbfolge im Grundbesitze des Adels besonders geregelt. Andererseits müssen die unteren Stände in der Lage sein, den hohen Anforderungen, die Hof und Adel an ihre Steuerkraft stellen, zu genügen. Es wird also besonders der Handel gepflegt werden müssen. Auch müssen die Steuern in einer gewissen Ordnung eingetrieben werden, um weniger ungerecht empfunden zu werden.

Dem Prinzip der Despotie entsprechend gibt es in derselben nicht viel Gesetze, wie Sklaven und Tiere durch wenige Gesetze gelenkt werden. Selbst die Gesetze, die der Despot gibt, sind bei seinem Tode null und nichtig, da er Gesetz, Staat und Fürst in einer Person ist. So beruht die Erhaltung der Despotie auf der Erhaltung des Fürsten.

Am deutlichsten ist die Abhängigkeit der Gesetze vom Prinzip der Regierung bei den Zivil- und Kriminalgesetzen, der Art des gerichtlichen Verfahrens und der Bestimmung der Strafen:

Die monarchische Regierung verträgt nicht so einfache Gesetze wie die Dispotie. Ständige Gerichtshöfe fällen hier Entscheidungen nach festen Gesetzen. Die Untersuchung der Rechtslage muß aufs sorgfältigste erfolgen, da nicht nur über Leben und Güter, sondern auch über die Ehre entschieden wird. Der



Unterschied des Ranges, des Herkommens und der äußeren Verhältnisse macht weitere Gesetze in der gerichtlichen Behandlung der verschiedenen Stände nötig. Dementsprechend ist besonders die Kriminalgerichtsbarkeit in monarchischen Staaten äußerst kompliziert, in Despotieen hingegen einfach.

Jemehr sich die Regierung der Republik nähert, umso mehr gewinnt sie an Bestimmtheit der Rechtsprechung. Die republikanische Verfassung bringt es mit sich, daß die Richter buchstäblich die Gesetze befolgen, ohne sich das Recht der Auslegung zu nehmeu.

Desgleichen sind die Strafen in den Despotieen, deren Prinzip die Furcht ist, am strengsten. In den gemäßigten Staaten der Republik und Monarchie sind die Liebe zum Vaterlande, die Scham und die Furcht vor Tadel die hemmenden Beweggründe und die größte Strafe, eines Verbrechens überführt zu sein. Es bedarf also nicht so gewaltsamer Mittel. In der gemäßigten Regierung kann alles zur Strafe werden, denn alles, was das Gesetz Strafe nennt, ist wirklich Strafe.

Die Gnade ist die auszeichnende Eigenschaft des Monarchen. In der Republik ist sie weniger notwendig, in den Despotieen ist sie weniger in Gebrauch. In den Monarchieen hingegen, wo Ungnade selbst Strafe ist, ist die Gnade das große Vorrecht des Fürsten, um durch sie Glück zu verbreiten und Liebe zu erwerben.

e. Die die Natur und Prinzipien der Regierung bedingenden Mächte

„Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la réligion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des chasses passées, les moeurs, les manières d'où il se forme un esprit général qui en résulte[1]).“

Der allgemeine Geist ist der eigentliche Gesetzgeber eines jeden Landes und der menschlichen Gesetzgebnng liegt es ob, sich nach dem Geist der Nation zu richten. Denn nichts geht uns leichter von statten, als was wir aus freien Stücken und unserer eigenen Neigung gemäß unternehmen.

Dieser allgemeine Geist aber ist keine feststehende Größe, sondern wie aus bestimmten Verhältnissen der Natur und der

[1]) L. XIX. Ch. IV.



Geschichte hervorgegangen, unterliegt er ständig ihren fortdauernden Einflüssen. Nichts aber ist gefährlicher, als durch die Gesetze ihn willkürlich zu ändern.

Klima, Fruchtbarkeit und Größe des Landes üben insofern Einfluß auf die Art der Verfassung, als die Republik, die eine ständige Beteiligung des Volkes an der Regierung erfordert, auf ein Land von geringer Ausdehnung und sparsamem Ertrage des Bodens beschränkt ist, wo die Freiheit darum so kräftig verteidigt wird, weil sie das einzige Gut ist. Monarchieen erfordern eine mittlere Ausdehnung, um einerseits durch den Fürsten allein beherrscht werden zu können, andererseits nicht durch die Kleinheit des Landes die Untertanen in ein inniges Verhältnis zu den Angelegenheiten des Staates zu setzen, was zur Republik führen könnte. Große Reiche fordern die despotische Herrschaft um so mehr heraus, je mehr die Bewohner durch die entnervende Kraft des Klimas ihren Leidenschaften leben und der Arbeit entwöhnt sind.

f. Von der englischen Verfassung als dem Ideal der politischen Freiheit

„Pour fermer un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les tempérer, les faire agir; donner pour ainsi dire un lest à l'une, pour la mettre en état de resister à une autre; c'est un chef d'oeuvre de législation, que le hasard fait rarement, et que rarement on laisse faire à la prudence[1]."

Nur dann herrscht Freiheit oder wahrhafte Gesetzmäßigkeit, wenn die drei in jedem Staate vorhandenen Gewalten der Gesetzgebung, Exekutive und Rechtsprechung nicht in einer Hand vereinigt, sondern aufs deutlichste geschieden sind, denn nur dadurch kann der Willkür vorgebeugt werden. Darum fangen alle Herrscher, die nach despotischer Macht streben, damit an, diese 3 Gewalten in ihrer Hand zu vereinigen.

Die richterliche Gewalt darf nicht einem permanenten Senat, sondern Personen, die aus der Mitte des Volkes gewählt sind, auf bestimmte Zeit übertragen werden, damit nicht die Richter, sondern die Magistratur gefürchtet werde.

Die beiden anderen Gewalten wären eher permanenten Körperschaften zu übertragen, weil sie nicht Privatpersonen gegenüber

[1]) L. V. Ch. XIV.

ausgeübt werden, indem die eine nur der allgemeine Wille des Staates und die andere nur die Vollziehung dieses allgemeinen Willens ist.

„Comme dans un Etat libre tout homme qui est censé avoir une ame libre doit être gouverné par lui-même, il faudroit que le peuple en corps eût la puissance législative. Mais comme cela est impossible dans les grands Etats et est sujet à beaucoup d'inconvénients dans les petits, ils faut que le peuple fasse par ses répresentants tout ce qu'il ne peut faire par lui-même[1])."

Die Repräsentanten eignen sich auch darum zur Vertretung des Volkes, weil sie zur Erledigung der Staatsgeschäfte ganz anders als die Menge des Volkes geschickt sind. Dies zu übersehen ist der Fehler der Demokratieen. Doch müssen alle Bürger in der Lage sein, ihre Stimme bei der Wahl der Repräsentanten ihres Bezirks abzugeben, außer denen, die sich im Zustande solcher Niedrigkeit befinden, daß man nicht annehmen darf, sie hätten einen eigenen Willen. Die Repräsentanten werden nicht zur bloßen Abgabe eines bestimmten Volksbeschlusses, sondern zur selbständigen Gesetzgebung gewählt und bilden eine besondere Körperschaft.

Die in jedem Staat durch Geburt, Reichtum, Ehrenstellen sich auszeichnenden Personen müssen höheren Einfluß auf die Gesetzgebung haben, da sie sonst kein Interesse an einer Gesetzgebung haben könnten, die ihre Interessen nicht achtet. Es wird daher eine besondere Adelskammer gebildet werden müssen.

Um aber diese Adelskammer nicht zu verleiten, ihre besonderen Interessen gegen das Volksinteresse geltend zu machen, soll sie in den Fragen von höchster Bedeutung z. B. der Frage der Gelderhebung nur Prohibitiv —, nicht positiv gesetzgebende Gewalt haben, die allein der 2. Kammer überbleibt. Die gesetzgebende Körperschaft tagt nicht ständig, sondern wird von der vollziehenden Gewalt zu bestimmten Zeiten oder den Umständen gemäß einberufen.

Die vollziehende Gewalt muß sich in den Händen eines Monarchen befinden, da einer besser als viele zu wirksamem Handeln geschickt ist. Die vollziehende Gewalt muß das Recht haben, den

[1]) L. XI. Ch. VI.



Beschlüssen der Gesetzgebung ein prohibitives Veto entgegenzusetzen, da diese sonst despotisch werden und selbst die Absetzung der vollziehenden Gewalt beschließen könnte. Dagegen darf die gesetzgebende Gewalt nicht die Befugnis haben, der vollziehenden Einhalt zu tun, da diese sonst machtlos wäre. Wohl aber hat sie das Recht, für Geschehenes die vollziehende Gewalt zur Rechenschaft zu ziehen und auch über die Ausführung der Gesetze zu wachen. Verantwortlich ist nicht der Monarch, der unverletzlich sein muß, sondern seine Räte.

Wenn die gesetzgebende Gewalt nicht von Jahr zu Jahr, sondern für immer über die wichtigsten Angelegenheiten des Staates wie Heer und Budget verfügt, so läuft sie Gefahr bedeutungslos zu werden.

„Comme toutes les choses humaines ont une fin, l'Etat dont nous parlons perdra sa libérté, il perira. Rome, Lacédémone et Cartage ont bien peri. Il perira lors'que la puissance législative sera plus corrompue que l'exécutive[1]."

g. Vom dem Ideal der Kriminalgesetzgebung

Wie in der politischen Verfassung die Grundgesetze des Staates und das Maß der politischen Freiheit bestimmt wird, so hängt die Sicherheit der Bürger in den Staaten von der Trefflichkeit der Gesetze ab, die diese zum Zweck haben. Von der Güte der Kriminalgesetze ist die Freiheit der Bürger in hohem Grade bedingt. Nie wird die Sicherheit der Bürger mehr und unmittelbarer angegriffen, als in den öffentlichen oder privaten Anklagen, denen er unterworfen wird. Da nun ist es der Triumpf der Freiheit, wenn die Kriminalgesetze jede Strafe aus der besonderen Natur des Verbrechens herleiten. Indem die Strafen von der Natur des Verbrechens abgeleitet werden, hören sie auf, der Laune und Willkür des Gesetzgebers unterworfen zu sein, und ist es nicht mehr der Mensch, der dem Menschen in der Strafe Gewalt antut.

Es gibt 4 Arten von Vergehen: Vergehen gegen die Religion, die Sitten, die Ruhe und die Sicherheit der Bürger. Obigem Prinzip entsprechend werden die Strafen aus der Natur dieser Vergehen selbst fließen müssen.

---

[1]) L. XI. Ch. VI.

Vergehen gegen die Religion müssen, wenn sie nicht zugleich zu den 3 anderen Klassen von Vergehen gehören, nur religiöse Strafen zur Folge haben, z. B. Ausschluß von den Wohltaten der Kirche.

Vergehen gegen die Sitten werden mit der Beraubung der Vorteile bestraft, die die Gesellschaft an die Reinheit der Sitten geknüpft hat, mit Schande, Zwang sich zu verbergen, Verstoßung aus der Gesellschaft.

Vergehen gehen die Ruhe der Bürger werden durch Landesverweisung und Gefangenschaft gebüßt.

Vergehen gegen die Sicherheit des Lebens durch Todesstrafe: „C'est une espèce de talion, qui fait que la société refuse la sûreté à un citoyen qui en a privé, ou qui a voulu en priver un autre. Cette peine est tirée de la nature de la chose, puisée dans la raison et dans les sources du bien et du mal[1]).“

h. Regeln zur Abfassung der Gesetze

Die Gesetze, bestimmt das gesellschaftliche Leben vernünftig zu leiten, müssen um diesem Zweck zu genügen, den Bedingungen entsprechen, für welche sie gegeben werden. Sie dürfen nicht von den inhaltlich besonderen Zwecken losgelöst werden, denen sie genügen sollen. Wie daher weder von inhaltsloser, leerer Allgemeinheit, so dürfen auch andererseits die Gesetze nicht durch zufällige Merkmale so belastet werden, daß sie schwer zu verstehen und noch schwerer zu handhaben wären. Die Gesetze müssen möglichst gleichförmig und einfach sein.

Um ihren sittlichen Zweck zu erfüllen, müssen sie, da sie nicht raten, sondern befehlen, gedrungen und vom Geist der wahren Gerechtigkeit, Reinheit der Gesinnung, ja einer gewissen Unschuld erfüllt sein. Und wie das politische und sittliche Gute stets innerhalb zweier Grenzen gefunden wird, muß der Geist der Gesetze der Geist der gerechten Mäßigung sein.

5. Kritik des Geistes der Gesetze

Wir haben in größerer Ausführlichkeit die entscheidenden Grundgedanken des M.'schen Werkes darzulegen gesucht, um dem

[1]) L. XII. Ch. IV.



Leser die Möglichkeit zu selbständigem Urteil zu schaffen. Nunmehr sei eine kritische Stellungnahme versucht:

Der durchdringende Scharfsinn in der Aufhellung der vielfachen Beziehungen der Gesetze zu den sie modifizierenden Faktoren, die Schärfe und Prägnanz mit der die Natur der 3 Regierungsformen und die sie bewegenden Triebkräfte erkannt, die Weisheit in der Darlegung der einer jeden Regierung angemessenen Gesetze ist stets gebührend gewürdigt worden.

Über dem Lob, das dem feinsinnigen Rechtshistoriker gezollt wurde, ist aber die Bedeutung seiner Rechtsphilosophie bisher nicht genügend beachtet worden. Es ist nicht genügend bemerkt worden, daß M. von einem klar und bestimmt erfaßten rechtsphilosophischen Ideal erfüllt, nicht nur eine historische Feststellung der faktischen Verschiedenheit der Gesetze und der Naturbedingungen dieser Verschiedenheit gibt, sondern stets bei Anerkennung der besonderen Lebensbedingungen der mannigfachen Regierungsformen ihre möglichste Annäherung an das Ideal vernünftigen staatlichen Lebens im Auge behält.

Derselbe Scharfblick, der ihn davor bewahrt, die utopische Forderung einer und derselben Regierungsform für alle Staaten, Länder und Zeiten aufzustellen, zeigt ihm auch die Wege, in den mannigfachen Regierungsformen das eine Ziel der vernünftigen, objektiven und gerechten Gesetzgebung festzuhalten.

Weder Naturrechtler in dem Sinne eines Hinwegsehens über die geschichtliche Notwendigkeit der Variation der Gesetze, noch relativistischer Empirist, der bei der Fülle der Tatsachen in ihrer mechanisch bedingten Vielgestaltigkeit sich beruhigt, vereinigt M. das stoische Ideal einer Gesetzgebung aus praktischer Vernunft mit der Einsicht in die geschichtliche Notwendigkeit, das eine Ideal zu verschiedenen Formen zu entfalten gemäß der Verschiedenheit der natürlichen Bedingungen seiner Verwirklichung.

Dieses Ideal selbst hat nun M. in seiner Schilderung der englischen Verfassung entworfen. Man hat hieraus M. den Vorwurf gemacht, ein blinder Anbeter einer bestimmten auswärtigen Verfassung gewesen zu sein. Man hätte sich bedenken sollen, einen solchen Vorwurf dem Manne zu machen, der gerade in einer für seine Zeit beispiellosen Freiheit des Blicks das Recht des Faktischen und seiner notwendigen Verschiedenheit erkannt hat.

Wenn also M. gleichwohl nach dem Grade, in welchem die englische Staatsverfassung in den Verfassungen anderer Staaten verwirklicht ist, deren Vollkommenheit beurteilt, so werden wir den Grund hierfür in der Überzeugung M.'s zu suchen haben, daß die englische Staatsverfassung die reinste Darstellung der M. an sich objektiv notwendig erscheinenden Staatsform sei. Dann aber war M. verpflichtet, sollte er nicht auf eine Beurteilung überhaupt verzichten, den Maßstab der englischen Verfassung anzulegen. Es wird sich also nur darum handeln, mit welchem Recht M. die englische Staatsverfassung als das Ideal einer vernünftigen Regierung behauptet.

Der Hauptvorzug der englischen Verfassung liegt für M. in der Trennung der in jedem Staate vorhandenen 3 Gewalten der Legislative, Exekutive und Rechtsprechung derart, daß bei Bewegungsfreiheit innerhalb der einer jeden Gewalt gezogenen Machtsphäre, ein Überschreiten dieser Grenze durch die andern Gewalten verhindert werden kann.

Man hat nun eben hiergegen eingewandt, daß sich in der Anerkennung der Trennung der Gewalten eine Tendenz zur Mechanisierung des staatlichen Lebens verrate. An Stelle der „organischen" Staatsverfassung konstruiere M. den Staat als eine Maschine, deren Vollkommenheit in der Exaktheit bestehe, mit der die einzelnen Teile mechanisch ineinander greifen.

Wahr ist, daß M. an Stelle eines verschwommenen Ineinanderfließens aller Gewalten die rationale Trennung und Verbindung der Teile zu einem übersichtlich geordneten Ganzen befürwortet hat. Aber durchaus hat M. nicht außer Acht gelassen, daß die mechanische Trennung und Verbindung der Gewalten allein nicht eine der Idee des staatlichen Lebens entsprechende Wirkung garantiere. Mit aller Bestimmtheit spricht er es aus, daß die Kraft eines Staates in der vaterländischen Gesinnung seiner Bürger liege, sodaß er den Untergang der englischen Verfassung selbst für den Augenblick voraussagt, wo „die gesetzgebende Gewalt mehr als die vollziehende verdorben sein" d. h. die Idee des Staatsganzen oder der „allgemeine Wille" nicht mehr lebendiges Motiv und Gesinnung einer jeden Gewalt sein werde.

Ebenso sehr aber erkennt der feinsinnige Psychologe, daß für die Verwirklichung einer gerechten Staatsregierung nichts not-

wendiger sei, als der Willkür und Laune in der Gesetzgebung und ihrer Exekutive möglichst entgegen zu treten. Die beste Garantie gegen die Willkür der Regierung aber sah M. in der Verhinderung, die Willkür reußieren zu lassen. Dann besteht die größte Aussicht, daß die Gesetze gerecht sein werden, wenn ungerechte Gesetze nicht Aussicht haben, wirklich zu werden. Und dann werden die Menschen am leichtesten objektiv handeln, wenn es ihnen nicht gut möglich ist, subjektiv zu handeln.

Darum befürwortet M. eine Trennung der 3 Gewalten, damit in der Herabminderung der Gewalt einer jeden, eine jede umso bereitwilliger sei, sich nicht von subjektiven Interessen leiten zu lassen, da diese wenig Aussicht haben, von den anderen Gewalten d. h. der Allgemeinheit geduldet zu werden, und im Dienste einer objektiven, vernünftigen und gerechten Regierung ihre Macht gebrauche. Der Wahrheit dieser Gedanken hat man sich so wenig entziehen können, daß die Trennung der Regierungsgewalten fast allgemein verwirklicht worden ist.

Desgleichen ist seine Billigung der Gesetzgebung durch Repräsentanten des Volkes nicht eine bloße Herübernahme englischer Gedanken. Die Souveränität des Volkes, die sich in der Gesetzgebung darstellt, fließt für M. vielmehr aus dem Prinzip seiner Staatstheorie. Da die Gesetze die Aufgabe haben, die Freiheit unter den Gliedern der Gesellschaft zu wahren, muß das Recht eines jeden geistig freien Bürgers, sich selbst zu bestimmen, auch in der Gesetzgebung zur Geltung kommen. Es hieße den vernünftigen Grund des einem jeden Menschen als einem Vernunftwesen zustehenden Rechts auf Gleichheit und Freiheit negieren, so man den Menschen nicht für berechtigt hielte, durch seine eigene Vernunft zu erkennen und zu beschließen, was für die Bewahrung seiner Gleichheit und Freiheit notwenig ist.

Wir heben als wichtiges unterscheidendes Merkmal der M.'schen Souveränitätslehre hervor, daß M. die Souveränität des Volkes nicht auf einen das gesellschaftliche Leben erst begründenden Urvertrag stützt. Nicht weil die Individuen freiwillig zu gesellschaftlichem Leben sich vereinigt haben, ruht alle Macht bei den Individuen als den Komponenten des Staates. Sondern weil ein Staat das von Vernunft geregelte Zusammenleben der Menschen



sein soll, muß das Recht des Menschen auf Selbstbestimmung durch seine Vernunft auch in der Gesetzgebung gewahrt werden[1]).

Weil es aber die Vernunft des Menschen ist, die ihn zur Selbstgesetzgebung berechtigt, hält sich M. auch davon fern, jeden Volkswillen einen Vernunftwillen zu nennen. Wie er in der reinen Demokratie nicht den reinen Rechtsstaat erblickt, weil hier Macht und Freiheit des Volkes verwechselt werden, empfiehlt er die Vertretung des Volkes durch vom Volke gewählte Repräsentanten, weil diese besser befähigt sind, die Vernunft des Staatslebens zur Geltung zu bringen.

Diese strenge Scheidung zwischen dem subjektiven Belieben der Individuen und objektiv — vernünftigen, gerechten Maßnahmen führt M. sodann einen Schritt weiter. Sind die Repräsentanten des Volkes zur Gesetzgebung geeigneter als das Volk selbst, so ist auch die monarchische Staatsform an sich nicht ungeeignet die Herrschaft der Gesetze d. i. die Herrschaft der Vernunft im Staate zu bedeuten, wenn nur die monarchische Gewalt mit den oben angegebenen notwendigen Kautelen umgeben ist, die sie verhindert, Despotie oder Willkürherrschaft zu werden.

So sehr daher die M.'sche Darstellung der einer jeden Regierung notwendigen Gesetze zunächst die Erinnerung an eine macchiavellistische Politik nahebringt, die für jede subjektiv gesetzten Ziele die geeigneten Mittel anweist, so sehr ist doch das Motiv der M.'schen Darstellung gerade der Aufweis der verschiedenen Mittel, durch welche bei jeder Regierungsart die leitende Idee des Staates, die Herrschaft der Gesetze gesichert werden kann. Weil die Idee des Staates eine einzige nämlich die Herrschaft der Gesetze als Inbegriff der Vernunft ist, ist die Regierungsform für M. von untergeordneter Bedeutung und sein einziges Bestreben darauf gerichtet, eine jede Regierung zur Erreichung dieses einen Zwecks tauglich zu machen. Die Souveränität, die in jedem Staat gleichermaßen herrschen soll, ist die Souveränität der Vernunft.

Und wie für die politischen Gesetze der leitende Gedanke die Herrschaft der Vernunft ist, erkennt M. das grundlegende Princip der Kriminalgesetze in ihrer Objektivität und Gerechtigkeit. Nur dann wird die Sicherheit der Bürger, welche die Kriminalgesetze zum Zwecke haben, wirklich erreicht, wenn die

[1]) Siehe Zitat S. 18.

diesem Zwecke dienenden Gesetze selbst nicht Willkürgesetze sind. Willkür aber ist ausgeschlossen, wenn nicht subjektive Meinung die Strafen bestimmt, sondern die Strafe aus der Natur der Verbrechen als die ihnen angemessene Sühne fließen.

Darum spricht M. das Talionsprincip als leitende Idee der gesamten Kriminalgesetzgebung, als ihre Vernunft aus. Aus der Natur der Verbrechen soll die Strafe fließen als ihr gerechtes Äquivalent, so für Verbrechen gegen das Leben Entziehung des Lebens erfolgen.

Indem wir aber die stoische Gesinnung M.'s wie in der Grundlegung so in der Durchführung seines Werkes erkennen, teilt M. den Mangel der Stoa auch in der entscheidenden Position, daß wie für die Stoa so für M. die Vernunft ein im Grunde negativer Begriff ist, nämlich nur die Beseitigung der die Gleichheit und Freiheit der Menschen hindernden Schranken zum wesentlichen Inhalt hat.

Wie sehr sich M. vom Individualismus seiner Zeit freigemacht hat und nicht die Individuen sondern die Vernunft zum Herrscher im Staate erklärt, diese Vernunft hat bei M. doch keinen anderen Inhalt als den, einem jeden Individuum seine persönliche Freiheit, sein Leben und Eigentum zu wahren. Wie die in dieser Freiheit bestehende Gleichheit der Bürger nur die Freiheit vom subjektiven Zwange ist, so fehlt die positive Bestimmung derjenigen Ziele, welche als die objektiven Aufgaben des gesellschaftlichen Lebens die Kulturidee des Staates konstituieren.

Indem aber M. entgegen dem Individualismus der Zeit die objektive Vernunft als den Geist der Gesetze und ihre leitende Idee proklamiert, begründet er eine Staatsphilosophie, die der notwendige Ausgangspunkt der Staatstheorieen der deutschen klassischen Philosophenschule geworden ist. Deren Aufgabe war es, den Vernunftbegriff M.'s mit der Kulturidee des deutschen Idealismus zu durchdringen.

II. J. J. Rousseau

Nur eine verhältnismäßig kurze Spanne Zeit liegt zwischen dem Erscheinen des Esprit des lois und des Contrat social, die Zeit von 1748—62. Wie sehr aber diese 14 Jahre einen mächtigen Fortschritt in der Revolutionierung des französischen Volksgeistes



bedeuten, kann man aufs deutlichste in diesen zwei staatsphilosophischen Werken erkennen. Die besonnene, fast akademische Ruhe der Betrachtung, wie sie in Montesquieu's Werk die Untersuchung beherrscht, wird verdrängt von der leidenschaftlichen Verve, wir möchten sagen der Agitation für das als einzig rechtmäßig erkannte Staatsideal.

Im Radikalismus der Fragestellung, in der kühnen Entschlossenheit ihrer logischen Lösung, in der unnachsichtlichen Forderung, daß die Wirklichkeit dem Ideal zu entsprechen habe oder wert sei unterzugehen, gibt sich ein Geist zu erkennen, der aus sich selbst heraus seine Gedanken als Gesetze proklamiert, nach denen das historisch Bestehende gerichtet und vernichtet werde — der Geist der Revolution.

Wie immer es sich damit verhalte, ob Rousseau's Contrat social eine bedeutend mitwirkende Ursache zur französischen Revolution gewesen sei oder nicht, darin hat Carlyle ohne Zweifel Recht: Inhaltlich ist der Contrat social die Bibel, das Evangelium der Revolution. Wodurch und mit welchem Recht er es ist, d. h. seine staatsphilosophische Bedeutung ist das Thema der folgenden Untersuchung:

1. Problemstellung des Contrat social

„L'homme est né libre et partout il est dans les fers. — Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question [1]."

Wie der Begriff der Natur die geschichtsphilosophischen Schriften R.'s als ihr Leitmotiv durchzieht, steht das Recht der Natur an der Pforte seiner Staatsphilosophie. Die Natur hat den Menschen als ein freies Wesen geschaffen, sie gab ihm als unvergängliches Recht die Herrschaft über sich selbst d. h. die Freiheit von der Herrschaft eines fremden Willens über dem seinen.

Gleichwohl hat der Mensch in Wahrheit diese Freiheit verloren, denn der gesellschaftliche Zusammenhang, in dem er lebt, bindet seinen Willen weil seine Kraft. An Stelle des Naturgesetzes der gleichen Freiheit ist die Ungleichheit der Herrschaft des Stärkeren über den Schwächeren getreten; und da ein jeder noch

[1]) C. S. L. I Ch. I.



immer seinen Meister gefunden, der stärker ist als er, herrscht an Stelle der allgemeinen Freiheit eine allgemeine Sklaverei: „Tel se croit le maître des autres qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux[1]."

Die Ungesetzlichkeit dieses Zustandes der allgemeinen Sklaverei steht außer Frage, denn er widerspricht dem Recht der Natur. Es ist unmöglich seine Rechtmäßigkeit auf das Recht des Stärkeren zu stützen. Denn worauf stützt sich dieses Recht? Der Stärke weichen ist ein Gebot der Klugheit weil der Notwendigkeit, in welchem Sinne ist es eine Pflicht?

Lassen wir aber selbst einen Augenblick dieses vorgebliche Recht gelten. Sobald die Stärke wiche, schwände alsdann auch die Pflicht des Gehorsams. „Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitement[2]." Es handelt sich also nur darum, dafür zu sorgen, daß man der Stärkste sei. Was aber ist es für ein Recht, das mit der Stärke zugleich zu Grunde geht!

Gehorchet der Macht! ist ein höchst überflüssiger Befehl, wenn er bedeuten will, weichet der Stärke, denn dazu rät schon die Klugheit. Soll er aber bedeuten, gehorchet der Macht, weil alle Macht von Gott stammt: „je l'avoue, mais toute maladie en vient aussi[3]." Und wenn man einen Arzt holen darf, um die Krankheit zu bekämpfen, warum sollte man sich nicht der Macht widersetzen!

Ebensowenig gibt es ein Kriegsrecht der Sklaverei: Kriege sind Beziehungen zwischen Staaten und nicht zwischen den einzelnen Bürgern von Staaten; den feindlichen Staat zu überwinden ist das Ziel des Krieges. Zu diesem Zweck darf man seine Verteidiger töten, solange sie in Waffen sind. Sobald sie aber ihre Waffen niederlegen, hören sie auf Feinde zu sein und man hat kein Recht mehr über ihr Leben. „Or la guerre ne donne aucune droit qui ne soit nécessaire à sa fin[4]."

Wenn aber der Krieg nicht dem Sieger das Recht gibt, den Besiegten willkürlich zu töten, so kann mit diesem Recht des Siegers über das Leben des Unterworfenen nicht die Sklaverei begründet werden. Das wäre ein seltsamer Tausch, jemandem

[1]) L. I. Ch. I. [2]) L. I. Ch. III. [3]) L. I. Ch. III.
[4]) L. I. Ch. III.



um den Preis seiner Freiheit das Leben zu lassen, über das selbst man kein Recht hat. Das Recht ihn zum Sklaven zu machen, folgt also nicht aus dem selbst nichtigen Recht ihn zu töten.

Selbst aber wenn dies der Fall wäre, würde der Besiegte nur solange verpflichtet sein Sklave zu bleiben, als es ihm an Kraft fehlt, sich der Sklaverei zu entziehen. Denn nicht um einen Akt der Gnade, der zu Dankbarkeit verpflichtete, handelt es sich, wenn der Sieger dem Besiegten das Leben läßt. Denn anstatt ihn nutzlos zu töten, hat er ihn in gewinnbringender Weise getötet. Der Kriegszustand dauert zwischen ihnen fort, er ist durch den Vertrag, der zwischen ihnen geschlossen wurde, nur in einen ständigen Krieg umgewandelt worden.

Endlich ist es auch nicht möglich, daß die Menschen freiwillig auf ihre Freiheit verzichten. Denn das hieße nicht nur auf die natürlichen Rechte verzichten, die die Natur den Menschen verliehen und damit aufhören Mensch zu sein, ein solcher Verzicht wäre auch unsinnig und als Akt von Wahnsinnigen null und nichtig: denn welchen Sinn sollte der Verzicht auf die Freiheit haben?

Wenn etwa den, hierdurch die Macht eines Despoten so zu steigern, daß er für die Sicherheit der ihm Unterworfenen hinreichend sorgen könnte, so bedeutete dies die Ruhe des Gefängnisses! Und was sicherte die Unterworfenen vor dem größeren Leiden, die der Ehrgeiz, die Laune, die Habsucht des Despoten über sie verhängt! Denn welche Pflicht hat der Dispot dem gegenüber, der ihm gegenüber keine Rechte hat! Es wäre also ein Verzicht auf der Basis folgenden Inhalts: „Ich schließe mit dir einen Vertrag ganz zu deinen Lasten und ganz zu meinem Nutzen, den ich beobachten werde, solange es mir gefällt, und den du beobachten wirst, solange es mir gefällt.“ Ein solcher Vertrag ohne gegenseitige Verbindlichkeit ist nicht nur ungesetzlich, er ist absurd und bedeutet nichts.

Wenn aber weder Stärke, noch Sieg, noch Verzicht die Sklaverei rechtmäßig machen können, und das gesellschaftliche Leben tatsächlich die Freiheit der Individuen vernichtet, ist also das gesellschaftliche Leben aufzugeben? Heißt es auch hier Rückkehr zur Natur, zum Naturzustand der individuellen Freiheit? Oder welche Möglichkeit gibt es noch, dem Menschen seine Freiheit zu erhalten? „Qu' est-ce qui peut le rendre légitime?“

2. Der Staatsvertrag

Wir haben den vorangehenden Abschnitt mit der Frage geschlossen, ob zur Aufhebung der Sklaverei des gesellschaftlichen Lebens die Aufhebung des gesellschaftlichen Lebens selbst und die Rückkehr zum Naturzustand der individuellen Freiheit als einziges Mittel sich darbietet. Rousseau beweist, daß diese Rückkehr zur Natur nicht nur nicht das einzige Hilfsmittel, sondern überhaupt unmöglich ist.

Denn wenn die Menschen den Naturzustand aufgegeben und ein gesellschaftliches Leben begonnen haben, so war dies nicht ein Akt der Willkür, sondern der Notwendigkeit. Mit dem Augenblick, wo die Naturgewalten die Erhaltung des Menschen so bedrohten, daß der Einzelne gegen sie machtlos war, war es notwendig, da die Menschen ihre natürlichen Kräfte nicht vermehren können, diese Kräfte durch den Zusammenschluß zu steigern. Das Leben im gesellschaftlichen Zusammenhang ist dem Individuum selbst im Kampf um seine Existenz ein notwendiges Hilfsmittel, das er nicht entbehren kann, ohne ein Raub der feindlichen Naturgewalten zu werden.

Heißt das aber nun, daß jede Art gesellschaftlichen Lebens ertragen werden muß, auch diejenige, die den Menschen um den Gewinn dessen bringt, weswegen er in Gesellschaft lebt? Der Mensch lebt in Gesellschaft, um seine Erhaltung zu sichern. Dieser Zweck des Gemeinschaftsleben darf im gesellschaftlichen Leben nicht außer Acht gelassen werden. Dann aber genügt es nicht, daß die Gesellschaft ihre Mitglieder gegen fremde Gewalten schützt, sie aber subjektiven Zwecken Einzelner innerhalb der Gesellschaft und deren Gewalt unterwirft. Es darf die Sicherung ihrer Freiheit nicht um den Preis eben dieser Freiheit erfolgen. Vielmehr muß das gesellschaftliche Leben so geordnet werden, daß die Freiheit und Gleichheit ihrer Mitglieder nicht nur nach außen, sondern im Zusammenleben selbst geschützt und geachtet wird.

„Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à



lui-même et reste aussi libre qu'au paravant. Tel est le problême fondamental[1]).

Zur Auflösung dieses Problems steht so viel fest, daß der Einzelne nur dadurch das Recht erhält, von der Gesellschaft zu fordern, daß sie für seine Sicherheit sorge, daß er selbst für seinen Teil sich verpflichtet, zur Sicherung der Allgemeinheit nach Kräften beizutragen. Indem daher die Individuen von der Natur gezwungen zur Gründung eines gemeinschaftlichen Zusammenlebens zusammentreten, muß ein jeder Einzelne notwendig auf das natürliche Recht verzichten, nur sich und seinen Interessen zu leben und verpflichtet sich, das Interesse der Gesamtheit nach Kräften zu fördern. Dies aber bedeutet nicht, daß er auf sein individuelles Wohl nicht mehr Rücksicht nehmen will, sondern nur, daß er für sein Wohl durch das Wohl aller sorgen will. Das Wohl aller ist ihm das einzige Mittel, durch das er sein eigenes Wohl sicher begründen kann.

Hierdurch aber ist das Gemeinwohl der leitende Gesichtspunkt des Gemeinschaftslebens geworden, weil das Gemeinwohl der gemeinschaftliche Boden ist, auf dem die Interessen aller gepflegt und gesichert werden können.

Es wird also das Gemeinschaftsleben so geordnet werden müssen, daß das Gemeinwohl als oberstes Gesetz den Willen und das Handeln der Bürger bestimmt. Es wird gesorgt werden müssen, daß der auf das Wohl der Allgemeinheit gerichtete Wille, la volonté générale, die Herrschaft im Staate hat. Denn dies ist die Bedingung, unter der das Gemeinschaftsleben seinen Zweck erfüllt und vom Einzelnen erstrebt und anerkannt ist.

Jedem Staatsleben liegt daher seinem Begriffe nach ein Vertrag seiner Bürger folgenden Inhalts zu Grunde: „Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout[2]).“

So sehr ist ein solcher Vertrag, selbst wenn er historisch vielleicht niemals ausdrücklich abgeschlossen wurde, der Idee nach die unumgängliche Voraussetzung jedes Gemeinschaftslebens, daß mit dem Augenblick, wo sein Inhalt, d. h. die Wahrung des

[1]) L. I. Ch. VI. [2]) L. I. Ch. VI.

Allgemeinwohls nicht mehr oberstes Gesetz und la volonté générale nicht mehr allein bestimmende Macht ist, der Vertrag gelöst und das Gemeinschaftsleben hierdurch rechtens aufgehoben ist. „Jusqu'à ce que le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionelle pour laquelle il y renonça [1])."

Umso notwendiger ist es daher, soll gemeinschaftliches Leben gesichert sein, dafür zu sorgen, daß in Wahrheit dem Vertrage entsprochen werde und das Allgemeinwohl höchstes Gesetz sei, d. h. den Staat so zu organisieren, daß die beabsichtigte Wirkung, der Herrschaft der volonté générale notwendig sich ergebe.

3. Die Organisation des Gemeinschaftslebens

a. Die Souveränität oder Gesetzgebung

Als negative Bedingung der Herrschaft der volonté générale als des auf das Allgemeinwohl gerichteten Willens ergibt sich vor allem, daß die volonté générale allein herrsche, und nicht noch eine zweite Macht im Staate, ein Staat im Staate regiere. Einen Staat im Staate aber bedeutete es, wenn die Bürger nicht mit allen ihren Fähigkeiten und ihrem Besitz dem Gemeinwillen unterstellt wären, sondern eine Sphäre ihres individuellen Willens behaupteten, die der Herrschaft der volonté généralc entzogen wäre. Denn dann wäre ein Konflikt zwischen dem allgemeinen und individuellen Willen unvermeidlich und die Herrschaft des Allgemeinwillens entweder tyrannisch oder eitel.

Nur indem die Bürger alles, was sie sind und was sie haben, der Allgemeinheit zur Verfügung stellen, um es von ihr als rechtlichen, d. h. unter der Herrschaft der volonté générale stehenden Besitz zurückzuerhalten, ist jede Sonderherrschaft aufgehoben und die Mitglieder der Gemeinschaft nicht selbstherrliche Individuen, sondern Bürger des Staates. Nur so haben sie alle das gleiche Interesse an der Förderung der Gesamtheit, der Steigerung des Gesamtwohls und nur dadurch dient ein jeder, indem er der Gesamtheit dient, sich selbst.

Nicht also, daß die Bürger kein Privateigentum besitzen dürften, aber das Eigentum der Bürger muß vom Staate als solches

[1]) L. I. Ch. VI.



anerkannt sein und prinzipiell hat der Staat das Recht, das Privateigentum — wie wir später hören werden nur generell nicht das einzelner Bürger — aufzuheben.

Eine zweite negative Bedingung der Herrschaft der volonté générale ist, daß die Sorge für das Allgemeinwohl, also der Vollzug des höchsten Gesetzes nicht den Händen eines Einzelnen anvertraut wird. Es ist nicht angängig, daß die Bürger auf ihr natürliches Recht der Selbstregierung zu Gunsten eines einzelnen Machthabers verzichten, damit dieser für das Wohl der Allgemeinheit sorge. Denn bei der Herrschaft eines Einzelnen ist der Mißbrauch der in seine Hände gelegten Macht zur Verfolgung seiner individuellen Interessen zum mindesten für die Dauer unvermeidlich. Noch weniger aber hätte man eine Garantie, daß ein solcher Mißbrauch nicht stattfinden werde.

Damit also die Gewähr besteht, daß der volonté générale in der Regierung des Staates entsprochen wird, darf die Souveränität d. h. der Vollzug der volonté générale in der Gesetzgebung nur der Gesamtheit der Bürger selbst zuerkannt werden. Denn nur wenn die Gesamtheit der Bürger selbst Gesetzgeber ist, darf als wahrscheinlich angenommen werden, daß in der Gesetzgebung der Gesamtheit das Wohl der Gesamtheit, das oberste Gesetz des Staates berücksichtigt wird.

Darum ist die Souveränität des Volkes unteilbar und unveräußerlich, da bei einer Stellvertretung des Volkes oder der Teilung seiner Souveränität die Gefahr der Subjektivität der Gesetzgebung von neuem sich erhöbe.

Gleichwohl ist es möglich, daß auch bei einer Gesetzgebung durch das Volk die volonté de tous mit der volonté générale nicht zusammentrifft. Denn was den Willen zum allgemeinen macht ist weniger die Einstimmigkeit des Volkes, als daß das Gemeinwohl in ihrer Stimmabgabe zum Ausdruck kommt. Und da ist es wohl möglich, daß der Wille aller nicht der Wille der Gesamtheit oder des Staates genannt werden kann. Es ist daher notwendig die Gesetzgebung des Volkes so zu regeln, daß dieser Fall möglichst ausgeschlossen werde:

Dies geschieht einmal dadurch, daß von den abgegebenen Stimmen diejenigen die sich völlig widersprechen, also die extremen Ansichten ausgeschaltet werden, und die Summe der nur wenig



von einander abweichenden Stimmen als volonté générale betrachtet werden. Denn es ist anzunehmen, daß die extremen Ansichten nicht aus der Sache, sondern aus individuellen Interessen hervorgegangen sind.

Sodann aber ist die Möglichkeit zu berücksichtigen, daß sich im Volke Parteien bilden und eine Partei dermaßen die Oberhand gewinnt, daß bei der Stimmabgabe des Volkes diese Partei die Majorität hat. Dann würde trotz der Gleichheit der Stimmen doch nicht die volonté général sondern das partikuläre Interesse der einen starken Partei in dem Votum der Majorität zum Ausdruck kommen. Es ist daher notwendig, der Parteibildung im Volke möglichst entgegen zu arbeiten und dafür zu sorgen, daß jeder Bürger nach seiner eigenen Ansicht stimme.

Eine weitere Schutzmaßregel zur Herbeiführung einer das Gemeinwohl berücksichtigenden Stimmabgabe des Volkes ist die Bestimmung, daß das Volk nur über allgemeine Angelegenheiten und nicht über Angelegenheiten eines einzelnen Bürgers oder über bestimmte Einzelobjekte abstimmen darf. Denn da das Volk seine Souveränität gemäß der volonté générale ausüben soll, müssen seine Gesetze für alle Bürger die gleiche Folge haben. Dies aber wäre ausgeschlossen, wenn durch das Gesetz über die Angelegenheiten eines Einzelnen beschlossen würde. Das Gesetz muß wie vom gesamten Volke so über die Angelegenheiten des ganzen Volkes ergehen: „Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi [1])".

Eine notwendige Konsequenz des Bisherigen ist, daß das Volk seine Souveränität wie bereits oben bemerkt, nicht Repräsentanten übertragen darf, die in seinem Namen zu einer gesetzgebenden Körperschaft sich zusammenschließen. Da die volonté générale nur in der Gesetzgebung des Volkes selbst gesichert ist, hieße es die volonté générale nicht übertragen sondern zerstören, wenn an Stelle des Willens des Volkes der Wille seiner Deputierten trete. Darum ist jedes Gesetz, das nicht vom Volke selbst erlassen wird, null und nichtig.

Andererseits aber folgt nicht, daß nur diejenigen Gesetze als Gesetze des Volkes angesehen werden können, die einstimmig be-

[1]) L. II. Ch. VI.

schlossen werden. Denn da die volonté générale von der volonté de tous zu scheiden ist, bedeutet die Anerkennung der Majoritätsbeschlüsse nicht eine Unterdrückung des Willens und der Freiheit der Minorität. Denn nicht was der subjektive Wille jedes Individuums sei, war in der Gesetzesvorlage gefragt, sondern ob das Wohl der Gesamtheit ein bestimmtes Gesetz erfordere oder nicht. Hierauf allein war zu antworten. Und dann bedeutet die Ansicht der Minorität eine dem Ziel des Gesamtwohls wohl zu dienen bereite, aber irrtümliche Auffassung. Nicht steht Wille gegen Wille, sondern Wahrheit gegen Irrtum, dem wie oben gezeigt der Einzelne leichter als die Mehrheit anheimfällt. Indem daher die Minorität sich den Mehrheitsbeschlüssen fügt, fügt sie sich nur ihrem eigenen auf das Wohl der Gesamtheit gerichteten Willen.

Was aber als Majorität angesehen wird, ob schon die Mehrheit einer Stimme, kann vom Volke selbst, dies allerdings nur einstimmig, festgesetzt und sogar Unterschiede gemäß der Wichtigkeit der Materien von vornherein gemacht werden. Nur ein Beschluß noch erfordert, von letzterem abgesehen, Einstimmigkeit: der das gesellschaftliche Leben begründende Staatsvertrag selbst. Denn da niemand gezwungen werden kann, auf seine natürliche Freiheit zu verzichten, kann ihn auch nicht eine Majorität dazu zwingen. Allerdings steht ein solcher dann auch außerhalb der staatsbürgerlichen Rechte. Dies gilt jedoch nur für die Gründung eines Staates, sonst heißt in einem freien Staat wohnen dessen Souveränität anerkennen. In einem unfreien Staate aber enthält der Aufenthalt noch nicht die Zustimmung zur Verletzung des Staatsvertrages.

b. Die Regierung

Ebenso notwendig wie die Gesetzgebung dem Volke und nur ihm angehört, kann und darf die Regierung oder der Vollzug der Gesetze nicht vom Volke selbst ausgeübt werden. Denn im Vollzug der Gesetze handelt es sich um lauter actes particuliers, die wie oben gezeigt, der Gesamtheit nicht übertragen werden dürfen, ohne die Quelle der Gesetzgebung zu verderben. Ebenso wenig aber hat das Volk die Möglichkeit, seine Souveränität oder auch nur einen Teil derselben sich abzuerkennen und einem Regenten zu übertragen. Die einzig rechtmäßige Form der Regierung ist:



Das Volk ernennt Beamte, die in seinem Auftrage die Gesetze des Volkes ausführen. Die Regierung ist also eine vom Volke mit der Durchführung der Gesetze beauftragte Behörde, deren leitender Wille die in den Gesetzen vorliegende volonté générale sein muß. Die Regierung ist in keiner Weise eine souveräne Körperschaft, sondern „simples officiers du souverain", Beauftragte des Volkes, deren Vollmacht jederzeit vom Volke beschränkt, modifiziert, selbst zurückgenommen werden kann.

Der Form nach ist die Regierung Demokratie, Aristokratie, Monarchie oder eine Verbindung dieser Grundtypen. Für die Wahl dieser oder jener Regierungsform entscheiden die von Montesquieu erkannten Faktoren. Es ist daher unberechtigt, eine Regierungsart für alle Völker, Länder und Zeiten zu bestimmen.

Im Allgemeinen aber wird die Demokratie zur Regierung wenig geeignet sein, da hier der Unterschied zwischen der gesetzgebenden und regierenden Gewalt ein nur formeller ist, und darum die Gefahr besteht, daß die Gesetzgebung durch die gleichfalls vom Volk zu erledigenden actes particuliers verwirrt und die volonté générale vernichtet werde.

Die Aristokratie wird dann eine gute Regierungsform sein, wenn sie nicht Erb-, sondern Wahlaristokratie ist, da alsdann die größte Aussicht besteht, daß wirklich die Besten des Volkes zur Regierung berufen werden. Nur werden die Aristokraten sich einer Mäßigung befleißigen müssen, um die in ihre Hand gelegte Macht nicht zu eigenem Vorteil zu mißbrauchen.

Die stärkste Zentralisation der Regierung und damit rascheste und kräftigste Ausführung der Gesetze ist in der Monarchie gegeben. Eben darum aber besteht auch hier die größte Gefahr, daß der Monarch seine Machtfülle nicht in den Dienst der Gesetze, sondern seiner Privatinteressen stellen werde, zumal wenn die Monarchen nicht gewählt werden, sondern den Thron als Erbe erhalten.

Darum empfiehlt sich eine Komposition der Regierungsformen durch Teilung der Regierungsgewalt an verschiedene Organe oder durch Errichtung zwischen Volk und Regierung vermittelnder Behörden.

Da aber jede Regierung das Bestreben hat, ihre Macht auszudehnen und die Souveränitätsrechte des Volkes zu schmälern,



bedarf es weiterer besonderer Veranstaltungen, die Souveränität des Volkes gegen die Regierung zu sichern. Das wirksamste Mittel ist die gesetzliche Einrichtung fester, periodischer Volksversammlungen, die an bestimmten festgesetzten Tagen stattfinden, ohne daß sie einer besonderen Einberufung bedürfen.

Im Augenblick, wo alsdann das Volk als gesetzgebende Körperschaft versammelt ist, sind alle Regierungsbehörden ihres Amtes suspendiert, alle Bürger gleich unverletzlich. Dieser Versammlung, welche bestimmt ist den Staatsvertrag aufrecht zu erhalten, wie sie ihn auch rechtlich auflösen darf, müssen stets zwei Anfragen unterbreitet werden, die man nie unterdrücken darf:

La première: „S'il plaît au Souverain de conserver la présente forme de Gouvernement."

La seconde: „S'il plaît au Peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés [1]."

Indem dergestalt die Form der Regierung und die Regenten in ständiger Abhängigkeit von der Souveränität des Volkes erhalten werden, wird man den Staat, welches immer seine Regierungsform sei, eine Republik nennen können. Sodaß man sagen kann: „Tout Gouvernement légitim est républicain [2]."

c. Staatsbürgerliche Erziehung

Weil aber das Volk in seiner Gesamtheit zur Herrschaft berufen ist, muß es die vornehmste Sorge des Gesetzgebers sein, es zur gerechten Erfüllung seiner Aufgabe geeignet zu machen. Das aber heißt nichts geringeres, als daß ein jedes Individuum von Grund seiner Seele umgebildet werden muß. Denn von Natur kennt der Mensch nur sich. Im Staate aber soll der Bürger nur das Wohl der Gesamtheit kennen. „Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine [3]."

Dieser Aufgabe der Umwandlung der Natur seiner Bürger darf sich der Staat als seiner Lebensbedingung nicht entziehen, und so wird die Erziehung seiner Mitglieder zu Bürgern seine Pflicht.

---

1) L. III. Ch. XVIII. 2) L. II. Ch. VI. 3) L. II. Ch. VII.



Während die Grundsätze der staatlichen Erziehung, deren Ziel die Einpflanzung der volonté générale in die Gesinnung der Individuen ist, im Emile und der Economie politique entwickelt werden, hebt Rousseau im Contrat social vor allem die negative Bedingung der staatsbürgerlichen Erziehung hervor: „Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien: Toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien [1]).“

Zu diesen Institutionen, deren Geist der staatsbürgerlichen Gesinnung leicht entgegen wirken kann, gehört vor allem die Religion. Es ist daher nicht angängig, daß die Religion ihre Macht unabhängig vom Staate entfalte. Der erste, der dies erkannt hat, war Hobbes. Aber seine Forderung, die Religion unter den Einfluß des Staates zu bringen, war bei seinem System undurchführbar, weil der Geist des Christentums mit seiner Auffassung vom Staat unverträglich ist.

Anders im Staat des Contrat social: Wohl wird auch hier weder eine Priesterreligion geduldet werden dürfen, die ihre Gläubigen unter den vollständigen auch politischen Einfluß der Kirche zu bringen sucht und so im Staate einen zweiten Staat errichtet. Noch empfiehlt sich eine theokratische Religion, die ihren Anhängern den Staat wohl als eine von Gott eingesetzte Institution verehrungswürdig macht, sie aber zugleich zu ihrem eigenen Schaden in unaufhörliche Feindschaft mit den Völkern stürzt, die nicht Anhänger ihres Gottes sind. Endlich trägt auch die Religion der Evangelien die Gefahr in sich, daß sie die Bürger zu sehr auf ihr himmlisches Teil hinweist, als daß sie das irdische tatkräftig verteidigen würden. Wohl werden sie den Gesetzen gehorchen, aber sich auch den Despoten, die die Gesetze mißbrauchen, wie einer göttlichen Strafe unterwerfen.

Dagegen ist es dem Staate notwendig, daß eine deistische Religion seine Autorität befestige. Die Grundsätze dieser Religion werden vom Staate festgesetzt. Sie sind: „L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du Contrat social et des lois.“ Dazu die negative Vorschrift des Ausschlusses der Intoleranz [2]).

[1]) L. IV. Ch. VIII. [2]) L. IV. Ch. VIII.



Außer diesen Dogmen der Zivilreligion ist es dem Bürger freigestellt, noch die Dogmen und Kulte besonderer Religionen anzuerkennen. Die Anerkennung obiger Dogmen aber ist staatsbürgerliche Pflicht. Wohl kann niemand gezwungen werden, sich zu der Zivilreligion zu bekennen, dann aber steht er auch außerhalb des Staates, weil er ehrlicherweise alsdann die Gesetze des Staates nicht lieben und nötigenfalls für sie sein Leben opfern kann. Er wird vom Staate ausgeschlossen nicht als unfromm, aber als „insociable".

Vor allem aber ist es Pflicht des Staates eine Religion nicht zu dulden, die zur Intoleranz gegen die anderen auffordert und so die Einheit des Staates vernichtet: „Mais quiconque ose dire „hors de l'Eglise point de Salut" doit être cassé de l'Etat[1])."

So vollendet sich bis in den letzten Zug hinein der Contrat social als geschlossenes rationales System der Staatsphilosophie auf dem Grunde der volonté générale oder des Gemeinwohls.

4. Kritik des Contrat social

Wie gerade die strenge, logische Geschlossenheit der Rousseau'schen Staatsphilosophie ihren radikalen Konsequenzen den Charakter der Notwendigkeit verlieh und die revolutionären Forderungen der Aufhebung des feudalen Regimes zu Forderungen der Vernunft selbst erhob, so war es eben diese Deduktion des Staates und seiner Organisation aus bloßer Vernunft, die einer späteren Kritik insbesondere der historischen Juristenschule ein Stein des Anstoßes wurde.

Auf Grund einer mehr oder weniger tief begründeten Verehrung des geschichtlich Gewordenen sah man in der Konstruktion des Staates aus bloßer Vernunft, wie im gesamten Naturrecht, eine anarchische Auflösung aller Bande der Autorität und den Freispruch der Zügellosigkeit der Individuen. Diesen Einwand auf seinen wahren Sinn und seine eingeschränkte Berechtigung zurückgebracht und im Naturrecht die Idee der Rechtsphilosophie selbst wieder hergestellt zu haben, ist das Verdienst Stammler's.

Seine kritizistische Begründung der Rechtsphilosophie als der

[1]) L. IV. Ch. VIII.

Theorie des Rechts unter dem Gesichtspunkt seiner Richtigkeit, seine Neuentdeckung der Idee allen Rechts, die formale Bedingung objektiven Gesellschaftslebens zu sein, hat die Stellung unserer Zeit zum Naturrecht von Grund auf verändert. Ohne in den Fehler einer unhistorischen Konstruktion eines Systems des Rechts aus bloßer Vernunft zurückzuverfallen, haben wir gelernt, in den Werken der Naturrechtler das Bemühen um Erkenntnis der normativen Idee des Rechts zu verstehen und zu würdigen.

So hat auch gerade die Rousseau'sche Staatsphilosophie nach dem Vorgange Stammler's durch Liepmann und Haymann eine neue und in vieler Hinsicht allein gerechte Beurteilung erfahren. Man hat vor allem erkannt, daß die Hauptleistung Rousseau's in der prinzipiellen Frage nach dem Verpflichtungsgrunde der das gesellschaftliche Zusammenleben normierenden menschlichen Imperative des Rechts und in der bewußten Heraushebung der Idee des rechten Gesellschaftslebens als Bedingung der Giltigkeit aller rechtlichen Einzelsatzungen besteht. Auch für die Kritik der Idee des Gesellschaftslebens, wie sie Rousseau dem Staat des Contrat social zugrunde legt, ist vieles Bedeutsame gesagt und insbesondere die Schwäche seiner eudämonistischen Formulierung der Staatsidee nachgewiesen worden.

Gleichwohl will es uns scheinen, als wenn noch in mancher Hinsicht Prinzipielles zur Beurteilung Rousseau's nachzutragen sei, um zur Rousseau'schen Staatsphilosophie eine hinwiederum vor Überschätzung sich fernhaltende, objektive Stellung zu erlangen.

So vor allem scheint uns nicht genügend beachtet worden zu sein, daß das R.'sche Naturrecht, welches Grundlage seiner Staatsphilosophie ist, ein vom rationalistischen Naturrecht inhaltlich verschiedenes System bedeutet. Während etwa für Montesquieu das Recht der Natur und das Recht der Vernunft identisch ist, ist in dem fundamentalen R.'schen Grundsatz: „L'homme est né libre" ein Naturrecht proklamiert, welches gemäß dem Sinne des R.'schen Freiheitsbegriffs vom Menschen nicht als Vernunftswesen, sondern als sinnlichem Individuum seinen Ausgang nimmt. All das, was man dem R.'schen Staatsrecht mit Unrecht vorgeworfen hat, es gilt mit Recht von seinem Naturrecht. Die Freiheit, die Ausgangspunkt des R.'schen Naturrechts ist, ist die Freiheit des Egoismus, die Ungebundenheit des seine Interessen verfolgenden Individuums.



Darum ist sein Freiheitsbegriff nur revolutionär, gegen jegliche Bindung des Willens protestierend, ohne objektiven, positiven Gehalt, ist der Begriff der menschlichen Freiheit, den R. seiner Staatsphilosophie zu Grunde legt, der Begriff des bloß selbstsüchtigen, egoistischen Lebens [1]).

Indem daher R. von diesem Freiheitsbegriff aus nach dem Recht menschlicher Zwangsnormen fragt, ist wohl die Frage nach dem Grunde der Geltung des Rechts wie der Geltung jedes Zwanges gestellt, der Grund dieser Frage aber ist ein nur subjektiver Freiheitsbegriff revolutionären Individualismus'. Damit ist aber von R. gar nicht nach der Vernunft des Rechts d. h. seinem objektiven Verpflichtungsgrunde gefragt, da es ja nichts gibt, was das Individuum verpflichten kann, sondern wenn dieser Ausdruck erlaubt wird, nach seinem Verstande d. h. seiner Angemessenheit zur Erreichung des subjektiven Zieles der Bewahrung der individualistischen Interessen auch in der aus eben dem Grunde hervorgerufenen Vereinigung des gesellschaftlichen Lebens.

Von diesem sinnlichen Ausgangspunkt des atomistischen Individualismus mußte auch die Lösung seines Problems, die das Gemeinschaftsleben konstituierende Idee des Gemeinwohls so sehr jeglichen Kulturgehalts entbehrend sich gestalten, wie es bei R. geschieht. Wofür der Staat zu sorgen hat, ist das möglichste subjektive Wohl seiner Bürger. So sehr ist dieses der ausschließliche Inhalt des Gemeinwohls, daß die Anerkennung der Kulturmächte von ihrer Eignung, dieser suprema lex des Staates zu dienen, bedingt ist, Nicht nur die Unbestimmtheit des Begriffs der Glückseligkeit macht die R.'sche Idee des Gemeinwohls ungeeignet zur Richtschnur des Rechts, in noch höherem Grade ihre Kulturfremdheit.

Wie sehr daher R. in der Bürgergesinnung der Mitglieder des Staates ihre Moralität zu begründen glaubt, diese Moralität ist doch nichts als ein wohlberechnender Egoismus. Nicht aus einer auch nur gefühlten Verpflichtung gegen die Persönlichkeit des Nebenmenschen besorge ich im Gemeinwohl das Wohl aller, sondern nur um so sicherer und zuverlässiger, mein eigenes Wohl

---

[1]) Daher die Notwendigkeit der Umwandlung des Individuums zum Bürger auf dem Wege der staatsbürgerlichen Erziehung. S. oben S. 36.



zu begründen. Und mögen selbst die zur Staatsgesinnung erzogenen Bürger sich dieses Motives nicht bewußt sein, der Grund der staatsbürgerlichen Erziehung selbst ist doch nichts anderes als Staatsklugheit und alle Pflichten gegen das Gemeinwohl in Wahrheit nur Klugheitsregeln zur Erreichung des eigenen Wohlbefindens.

Von hier aus verliert auch die Trennung der volonté générale von der volonté de tous, wenn auch nicht ihren methodischen Wert für die R.'sche Staatsphilosophie, so doch ihre allgemeine rechtsphilosophische Bedeutung. Wenn in der volonté générale das Wohl aller berücksichtigt werden soll, so ist der Unterschied zwischen der volonté générale und der nur das Einzelwohl berücksichtigenden volonté de tous nur graduell.

Dieser subjektiv-individualistische Ausgangspunkt R.'s von der natürlichen Freiheit des durch seine Triebe geleiteten Individuums wird auch verhängnisvoll für die Grundkonzeption seiner Staatsphilosophie, für die Idee des Staatsvertrages: Wie sehr man mit Recht betont hat, daß der Vertragsgedanke an sich durchaus nicht den Staat zu einem Produkt bloß subjektiven Beliebens zu degradieren braucht, vielmehr in ihm nur die Rationalität und die objektiven Ziele des Staates in das helle Licht des Bewußtseins gerückt werden sollen — bei R. bedeutet der Vertragsgedanke noch ein mehr und leistet hierdurch geringeres.

Indem es die selbstherrlichen von ihren Interessen geleiteten Individuen sind, deren vollkommen freie, d. h. willkürliche Entschließung der Idee nach den Staat konstituieren, sodaß auch aus dem konstituierten Staat der Austritt beliebig freisteht, verliert der Staat jede sittliche Notwendigkeit und wird zu einem Hilfsmittel der Klugheit gegen die Not der Natur. R.'s Staatsphilosophie ist über den Gedanken des Notstaates nie hinausgekommen.

Stellt man sich aber einmal auf die Grundlage der R.'schen Staatsphilosophie, so wird die strenge Konsequenz und die systematische Geschlossenheit seiner Gedanken durchaus anerkannt werden müssen. Wir können daher insbesondere nicht den Einwänden Bluntschli's, Stahl's und Gierke's beipflichten, die in der Aufrichtung der Herrschaft der volonté générale die Aufhebung der Voraussetzungen der R.'schen Staatsphilosophie, der Freiheit des Individuums erblicken. Bei ihnen tritt der Gedanke des

Gemeinwohls als Idee des Staatslebens zu wenig in den Mittelpunkt der Betrachtung, sodaß sie die Absicht R.'s nicht genügend bemerken, durch die Herrschaft der volonté générale gerade eine allgemeine Freiheit und Gleichheit zu garantieren. Es ist daher völlig unberechtigt, bei R. von einer Despotie des Majoritätswillens zu reden, da ja R. ausdrücklich im Gemeinwohl die Bedingung der Rechtmäßigkeit und damit die Schranken der Volkssouveränität festgestellt hat.

Ebenso ungerechtfertigt ist der Vorwurf Stahl's, daß sich R. nicht bemühe die volonté générale gegen die volonté de tous im Staate zur Geltung zu bringen. Haben wir doch gerade die Fülle der Kautelen kennen gelernt, mit denen R. die Gesetzgebung umgibt, um sie als Gesetzgebung gemäß der volonté générale zu sichern.

Desgleichen ist die Ablehnung der Repräsentativverfassung, wie insbesondere Gierke in seiner verdienstvollen Schrift über Althusius treffend hervorhebt, nur die notwendige Konsequenz seiner Anschauung, daß allein in der Gesetzgebung der Gesamtheit das Wohl der Gesamtheit am leichtesten berücksichtigt werde. Mit dem Augenblick allerdings, wo nicht das Wohl aller, sondern die objektive Vernunft zur Idee des Staates wird, wird die Stellung zur Repräsentativverfassung eine andere sein, wie wir es bei Montesquieu gesehen haben. R. aber ist von seiner Idee des Gemeinwohls aus nur konsequent in der Behauptung der unveräußerlichen Volkssouveränität.

Ebenso geht der Einwand Bluntschli's, daß die Regierung nicht nur eine vollziehende Behörde sei, da sie vielfach selbst erst entscheiden müsse, ob ein vorliegendes gesellschaftliches Phänomen zum Wohl des Staates beitrage oder nicht und welche Maßnahmen zu treffen seien, an dem Sinn der R.'schen Aufstellung vorbei. R. hat gar nicht behauptet, daß die Regierung nur der blinde, mechanische Vollzug der Befehle des Volkssouveräns zu sein habe. Indem R. alle actes particuliers ausdrücklich der Beschlußfassung der Regierung zuweist und in den lois nur die allgemeine Direktive festgestellt wissen will, hat er selbst die Regierung nicht als Polizeiorgan behandelt. Die Abhängigkeit der Regierung von der Gesetzgebung aber ist ein nicht nur nach R.'s Staatsphilosophie allgemeiner und notwendiger Gedanke. Nur daß allerdings der

als Konsequenz seiner eudämonistischen Staatsidee folgende republikanische Staatsgedanke R.'s so starke Garantien für die Unverletzlichkeit der Volkssouveränität erfordert, daß wir mit Gierke insbesondere in der mit dem Zusammentritt der Volksversammlungen erfolgenden Suspendierung aller Regierungsgewalten die „permanente Revolution" erblicken.

Indem aber R. mit der logischen Geschlossenheit unerbittlicher Konsequenz Staat und Recht als Instrumente zum Zwecke der Selbsterhaltung und des höchsten materiellen Wohls der Individuen deduzierte, hat er, wie den Forderungen seiner Zeit Sprache und Begriff verlieren, so die Idee des Rechts und des Staates zum zentralen Problem der Rechts- und Staatsphilosophie erhoben. Die radikale Kühnheit, mit der die Geltung des Rechts in Frage gestellt wurde, hat der kommenden Rechtsphilosophie das Bewußtsein ihrer Aufgabe gegeben, Theorie des Rechts, Deduktion seiner Geltung durch eine objektive Idee des Rechts zu sein. Diese objektive Idee des Rechts aber hat R. nicht gefunden, ja nicht gesucht, er hinterließ sie als aus seiner subjektiven Fragestellung hervorgehendes Problem.

III. Kant

1. Einheit der philosophischen Methode

Wenn es die strenge Folgerichtigkeit des von objektiven Prinzipien fortschreitenden Gedankenzusammenhanges ist, die dem Gedankengehalt seine objektive Geltung sichert, so gilt dieses Postulat des wissenschaftlichen Denkens überhaupt in eminentem Sinne von der Arbeit der Philosophie. Soll Philosophie mehr als ein persönliches Bekenntnis sei es selbst tiefer Seelen sein, erhebt sie Anspruch auf Rang und Würde einer Wissenschaft, vor der nicht Bekenntnisse, sondern Erkenntnisse allein bestehen, so kann dieser Anspruch nur gerechtfertigt werden durch den Nachweis, daß Problemstellung und Problemlösung auch in der Philosophie Resultate methodischer Forschung sind.

Die Philosophie in den sicheren Gang einer Wissenschaft zu bringen durch Begründung einer exacten Methodik des Philosophierens, war das zentrale Problem und seine Lösung das Verdienst der Kantischen Philosophie.



Darum ist es nicht angängig mit der Darstellung der Kantischen Rechtsphilosophie zu beginnen, ohne das notwendige Hervorgehen des rechtsphilosophischen Problems aus der Systematik seines Philosophierens, d. h. der Einheit der philosophischen Methode zu erweisen.

Es ist bekannt, daß Kant die Philosophie im Gegensatz zur traditionellen Metaphysik des Transzendenten d. i. der Erkenntnis übersinnlicher Objekte, als Transzendental-Philosophie d. i. als Erkenntnis der Giltigkeitsbedingungen des Objekt-Denkens begründet hat. Nicht durch die Erkenntnis neuer, der Erfahrung unzugänglicher Gegenstände bereichert die Philosophie den Kosmos der Wissenschaft, sondern dadurch, daß sie aller möglichen Erkenntnis den gegenständlichen Erkenntniswert, der sie allein zur Wissenschaft macht, allererst begründet und objektiv erweist.

So sichert die „Kritik der reinen Vernunft“ die Geltung der Naturwissenschaft durch den Nachweis, daß die a priorischen d. h. gedanklichen Voraussetzungen der Wissenschaft von der Natur die Natur als Gegenstand der Erkenntnis überhaupt erst ermöglichen; daß die Vernunft ihre Form d. h. den Inbegriff der logischen Prinzipien mit Recht als Form der Natur behauptet, weil diese Form allein das Chaos der Empfindungen zur Einheit der Natur objektiviert.

So erweist die „Kritik der praktischen Vernunft“ die objektive Geltung der sittlichen Urteile durch die Aufhellung ihres a priorischen Fundaments in dem Gesetz der normativen Vernunft. Nur dadurch ist sittliches Leben seines Wertes gewiß, daß es sich gegründet weiß auf die wahrhafte Idee des rechten Lebens, auf die Idee des Lebens unter der Freiheit d. i. der Autonomie der Vernunft. Denn nur die Bestimmung des Lebens durch und gemäß den Forderungen der Vernunft, befreit das menschliche Leben von der Zufälligkeit und der Unbeständigkeit triebhaften Begehrens, gibt ihm die Notwendigkeit und Konstanz der auf objektive Ziele gerichteten Arbeit. Das Sittengesetz ist die objektive Forderung der Vernunft an die Individuen, ihr natürliches Leben zum menschheitlichen Leben, sich selbst zur Persönlichkeit zu erhöhen.

Und hier ist Ort und Stelle des rechtsphilosophischen Problems, dessen Bearbeitung die „Methaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ enthalten. Denn nachdem in der Selbstgesetzgebung der

Vernunft die Idee des sittlichen Lebens erwiesen worden, muß nunmehr festgestellt werden, welches die Eigenart und der Geltungswert jener Sphäre menschlicher Kultur ist, die als rechtliche Regelung menschlichen Zusammenlebens den Anspruch erhebt, die rechtliche Ordnung der sozialen Phänomene zu begründen. Es erhebt sich die Aufgabe, die allen rechtlichen Einzelsatzungen zu Grunde liegende Idee des Rechts darzustellen und sodann das Verhältnis dieser Idee des Rechts sowohl zur Rechtswissenschaft wie zur Idee der Sittlichkeit als einer gleichfalls das menschliche Leben normierenden Gesetzlichkeit, und endlich zum Staate, in welchem das gesellschaftliche Leben sich vollzieht, zu bestimmen.

2. Rechtswissenschaft und Rechtsidee

Es ist eine bewundernswerte Leistung des zugleich kritischen und synthetischen Kantischen Geistes, nicht allein das Verhältnis der Rechtswissenschaft zur Rechtsidee seinerseits geklärt, sondern auch die vorgeblich möglichen anderen Lösungsversuche des rechtsphilosophischen Problems erkannt und kritisch überwunden zu haben, bevor sie noch ihre wissenschaftliche Formulierung erlangt hatten. Wir sagen nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß in dem knappen Abschnitt der Einleitung zu seinem oben genannten Werke überschrieben „Was ist Recht?“ Kant die rechtsphilosophische Entwicklung der kommenden Zeit in ihren prinzipiellen Standpunkten kritisch charakterisiert hat.

Denn so führt er aus, entweder definiert man, und glaubt damit die Frage nach der Idee des Rechts zu beantworten, tautologisch die Rechtsidee durch die Rechtswissenschaft und erklärt: Recht ist, was in den Rechtsbüchern vorliegt, oder man verweist statt der allgemeinen Auflösung der Frage „auf das, was in irgend einem Lande die Gesetze zu irgend einer Zeit wollen[1])“. Gerade diese beiden Anschauungen sind es, die auch in unserer Zeit ernsthaft vertreten worden sind, von denen die eine die Frage nach der Rechtsidee als eine Angelegenheit der Terminologie abtun zu können glaubt, die andere wohl den Sinn des Problems spürt, für seine Auflösung aber keinen anderen Weg als die in der empirischen Rechtswissenschaft vorliegende Erfahrung kennt.

[1]) Met. Anf. d. Rechtsl. Ges. W. (ed. Rosenkranz) Bd. 9, S. 31.



Dem gegenüber sichert Kant dem rechtsphilosophischen Problem seine fundamentale Bedeutung durch den Nachweis, daß aller Rekurs auf das Recht, das zu irgend einer Zeit gilt oder gegolten hat, dieses empirische Recht selbst nicht vor der Frage sichert, ob es denn wirklich Recht ist oder war, was als solches gilt oder gegolten hat, geschweige daß durch die Berufung auf das Recht irgend einer Zeit oder selbst aller Zeiten das objektive Kriterium gefunden werden könnte, wodurch Rechte als Recht erwiesen und vom Unrecht unterschieden würden. Gerade dies aber ist der Sinn des rechtsphilosophischen Problems, den objektiven Maßstab zu errichten, durch den Recht und Unrecht ihrem Begriffe nach bestimmt sind, die Idee des Rechts zu entdecken, deren Erfüllung den Rechten ihren Rechtscharakter sichert.

Da aber, wo die empirische Rechtswissenschaft und die Rechtsphilosophie, die keinen anderen Geltungsgrund wissenschaftlicher Urteile als die Erfahrung kennt, ratlos in die Irre gehen mußte, pflückte Kant die Früchte seiner philosophischen Methodik.

Denn genau das gleiche Problem einer nicht durch Erfahrung zu begründenden Geltung wissenschaftlicher Urteile war es, das Kant in seiner Logik und Ethik gelöst hatte, indem er den Geltungsgrund der Naturwissenschaft in den a priorischen Grundsätzen des Verstandes, den Geltungsgrund der sittlichen Urteile in dem a priori gültigen Gesetz der Vernunft aufwies. So auch erkennt er die mögliche Lösung des rechtsphilosophischen Problems nach dem Grunde der Geltung rechtswissenschaftlicher Urteile durch den Nachweis des Fundaments der Rechtswissenschaft in einer a priori gültigen Idee der Vernunft.

„Was Rechtens sei, d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er (sc. der Rechtsgelehrte) wohl noch angeben, aber ob das was sie wollten auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeit lang jene empirischen Principien verläßt, die Quellen jener Urteile in der bloßen Vernunft sucht (wie wohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können) um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine bloß empirische Rechts-

lehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade daß er kein Gehirn hat[1])".

Mit dieser prägnanten und zugleich besonnenen Formulierung der Notwendigkeit, das Fundament der empirischen Rechtswissenschaft in reiner Vernunft zu sichern hat Kant das Verhältnis von Rechtswissenschaft und Rechtsidee eindeutig bestimmt, und die Rechtsphilosophie zugleich von dem Verdacht befreit, neben der empirischen Rechtswissenschaft ein Recht aus bloßer Vernunft produzieren zu wollen. Nicht die Rechte, sondern die Idee des Rechts allein, diese aber notwendig, muß als a priorisches Vernunftgesetz erwiesen werden, damit erstere, die Rechte in ihrem objektiven Charakter gesichert seien. Auch nach Kant ist und bleibt das Recht „ein reiner jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff[2])" und wird in der Rechtsidee nur „zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage[3])" errichtet.

3. Exposition der Rechtsidee

Das Recht will die vernünftige Regelung des menschlichen Zusammenlebens sein. Daher muß seine Aufgabe darin bestehen, den Vernunftcharakter des Menschen oder die Freiheit seiner Selbstbestimmung durch die Gesetzgebung zu sichern. Gegenüber der Anarchie der Gewalt bedeutet das Recht den Inbegriff der Gesetze, durch welche die Freiheit der Individuen vor der Willkür der Unterdrückung geschützt wird. Da es nur Handlungen und nicht Gesinnungen sind, welche die freie Selbstbestimmung gefährden, bedeutet das Recht die vernünftige Regelung der Handlungen der Menschen gegen einander unter der Idee einer allgemeinen Freiheit.

Eben darum bleibt durch die Gesetzgebung die Materie der Handlungen unbestimmt. Nicht fordert das Recht durch bestimmte Handlungen die Glückseligkeit des Nächsten zu fördern, sondern lediglich, daß nicht durch die Form der Handlung die Willkür des Nächsten angegriffen d. h. ein subjektiver Zwang auf ihn aus-

---

1) W. W. Bd. 9. S. 32. 2) W. W. IX. Vorrede der 1. Ausg. S. 1.
3) W. W. IX. S. 32.



geübt werde. „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann[1]".

Als eine Forderung der Vernunft allen Menschen die Selbstbestimmung zu wahren, ist aber mit dem Recht auch die Befugnis verknüpft, einen Eingriff der Willkür abzuwehren und dem Hindernis meiner Selbstbestimmung Zwang entgegen zu setzen. Folglich führt das Recht als Sicherung der allgemeinen Freiheit zum Recht des Zwanges gegen alle Hemmnisse dieser allgemeinen Freiheit und ist „mit dem Recht zugleich eine Befugnis, den der ihm Abbruch tut zu zwingen nach dem Satze des Widerspruches verknüpft." „Recht und Befugnis zu zwingen bedeutet also einerlei[2]".

Wie sehr aber im Recht die Vernunftforderung der Wahrung der allgemeinen Freiheit sich erhebt, so ist es doch weit davon entfernt, auch das Motiv der Befolgung dieser Forderung zu bestimmen. Im Gegensatz zur Gesetzgebung der praktischen Vernunft auf dem Felde der Ethik, fordert die praktische Gesetzgebung im Gebiete des Rechts lediglich Legalität d. h. Übereinstimmung der Handlungen mit der allgemeinen Freiheit, gleichviel welches die Motive solcher Handlungen seien.

Wenngleich daher die Gesetze des Rechts weil objektiven Inhalts auch sittliche Imperative werden können, an sich sind sie es nicht, da nicht ihre Befolgung aus der Gesinnung der Achtung vor dem Gebot mitgefordert ist. Die Moralität, die Befolgung der Vernunftforderungen aus Pflicht, läßt die juridische Gesetzgebung unberücksichtigt, es genügt ihr, daß die Handlungen pflichtgemäß, dem Gesetz entsprechend oder legal seien. Dabei bemerkt Kant sehr wohl, daß das Recht insbesondere durch den Zwang zu vernunftgemäßen Handlungen der Moralität vorarbeiten könne, indem die Naturmacht der Triebe eingeschränkt und die Herrschaft der Vernunft über den Menschen gestärkt werde. Dies aber ist nur ein sehr zu erwünschender Effekt des Rechts, nicht aber sein Wesen.

Unberechtigt wäre es wegen der Einschränkung des Vernunfts-

[1]) W. W. IX. S. 33. [2]) W. W. IX. S. 35.

charakters des Rechts auf die Forderung der Legalität d. h. der Vernunftgemäßheit der Handlungen ohne Forderung sittlicher Motive als ihren Grund der Kantischen Definition des Rechts vorzuwerfen, daß von ihr nur der Zwang als konstitutives Merkmal des Rechts hervorgehoben werde, da ja vielmehr das Recht des Zwanges erst als Folgerung aus der Vernunftidee des Rechts als der Idee der allgemeinen Freiheit hervorgeht.

Ebenso wenig wird durch die Rechtfertigung des Zwanges durch die Vernunft gegen den Willen Kant's Recht und Moral wieder identifiziert. Vielmehr bleibt sich Kant stets darin getreu, das Recht von der Moral zu sondern durch die Charakteristik der Sittlichkeit als eines Handelns aus Pflicht und der juridischen Handlung als pflichtgemäßen d. h. inhaltlich vernünftigen Handlung der Wahrung der allgemeinen Freiheit ohne Rücksicht ihrer Motive.

Ebenso scharf wie gegen die Moralität grenzt aber Kant die Rechtsidee auch gegen alle Glückseligkeitslehre ab. Denn da der Begriff der Glückseligkeit nicht objektiv zu bestimmen ist, sondern nach den individuellen Erfahrungen des Subjekts sich modifiziert, kann Glückseligkeit in keiner Weise Grund objektiver Gesetze sein. „Der Satz: salus publica suprema civitatis lex est bleibt in seinem unverminderten Wert und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerst in Betracht zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert; wobei es denn unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Recht anderer Mituntertanen Abbruch tut[1]).“

Die Glückseligkeit kann für die Gesetzgebung nicht oberste Idee, sondern höchstens Mittel zur Erreichung objektiver Ziele sein, etwa die Hebung des Wohlstandes des Staates zum Zwecke seiner größeren Verteidigungsstärke dienen. Überall aber, wo Glückseligkeit und Recht kollidieren, gilt der Satz „Fiat iustitia pereat mundus“, denn welchen Wert hat der Bestand einer Welt, wenn die Gerechtigkeit in ihr untergegangen ist.

Indem die Rechtsidee sich als vernünftige Regelung des

[1]) W. W. VII S. 209.

menschlichen Zusammenlebens unter der Idee allgemeiner Freiheit bestimmt, ergibt sich als durch die Idee des Rechts selbst dem Menschen zustehendes, in diesem Sinne angeborenes Recht, sein Recht auf Freiheit oder Unabhängigkeit von eines anderen Willkür. Indem dieses Recht dem Menschen kraft seines Vernunftcharakters zukommt, ist dieses Recht ein für alle Menschen gleiches und darf niemand von anderen zu etwas verpflichtet werden, wozu er nicht auch jene seinerseits verpflichten darf. Eine Konsequenz der Rechtsidee ist die Gleicheit aller vor dem Recht.

Dem in der Rechtsidee selbst enthaltenen, angeborenen Recht der allgemeinen Freiheit und Gleichheit haben wir die durch besondere Akte erworbenen Rechte gegenüber zu stellen, deren Grundsätze einer objektiven Deduktion d. h. des Nachweises ihres logischen Zusammenhanges mit der Rechtsidee bedürfen, um als Recht anerkannt zu werden. Diese erworbenen Rechte sind entweder Privat- oder Öffentliche Rechte. Die Deduktion der Grundsätze des Privat- und des Öffentlichen Rechts ergibt sich daher als nunmehrige Aufgabe.

4. Grundsätze des Privatrechts

a. Möglichkeit des Privatbesitzes

Eine rechtsphilosophische Rechtfertigung des „Privatrechts vom äußeren Mein und Dein überhaupt“ wird zu allererst die rechtliche Möglichkeit des Privatbesitzes zu erweisen haben.

Wenn der Privatbesitz als rechtliches Faktum nur dann behauptet würde, wenn ich im physischen Besitz einer Sache bin, so wäre die Frage nach dem rechtlichen Grunde eines solchen Besitzes leicht zu lösen, da in dem Entreißen einer Sache, die in meiner Gewalt ist, eine Läsion meiner Willkür analysisch enthalten ist. Hinsichtlich des empirischen Besitzes d. h. des faktisch physischen Innehabens ist der Rechtssatz, der ihn als rechtlichen Besitz anerkennt, von analysisch- a priorischer Geltung, denn er sagt nicht mehr, als was nach dem Satz des Widerspruches aus ihm selber folgt, daß wer mir eine Sache gegen meinen Willen entreißt, meine Willkür affiziert, also zur Rechtsidee im Widerspruch steht.

Nun aber wird von der Rechtswissenschaft behauptet, daß

eine Läsion meiner Freiheit auch dann eintrete, wenn eine Sache meiner Willkür entzogen wird, ohne daß ich sie zur Zeit der Entziehung im physischen Besitz hatte, d. h. daß ich rechtlich Eigentümer einer Sache sein kann, ohne im faktischen Besitz derselben zu sein. Hier erhebt sich das Problem, wie es möglich sei, eine Sache als mein Eigentum anzusehn, ohne daß ich sie faktisch besitze, wie also im Gegensatz zum empirischen, ein bloß rechtlicher d. h. intelligibler Besitz möglich sei. Der Rechtsbegriff, der die Rechtlichkeit des intelligiblen Besitzes behauptet, erweitert den Begriff des Besitzers über seine empirischen Bedingungen oder seinen analytischen Inhalt hinaus, ist also synthetisch, und nun „kann es zur Aufgabe für die Vernunft dienen, zu zeigen, wie ein solcher sich über den Begriff des empirischen Besitzes erweiternder Satz a priori möglich sei[1]."

Zur Auflösung dieser Aufgabe der Vernunft dient die Erkenntnis, daß ein äußeres Mein und Dein möglich sein muß, wenn die Freiheit nicht aufgehoben sein soll. Denn wenn ein Gegenstand einer möglichen Willkür dieser Willkür dadurch prinzipiell entzogen wird, daß er als herrenlos erklärt wird, so wird eine solche Erklärung nicht als rechtlich gelten können, da sie meine Willkür über den Gegenstand aufhebt, obgleich diese Willkür mit der Willkür anderer nach allgemeinen Gesetzen wohl zusammen stimmen könnte. Darum kann in Ansehung eines Gegenstandes der Willkür kein absolutes Verbot erlassen werden, muß also die Möglichkeit ihn als den Meinigen zu gebrauchen, bestehen.

Wäre aber die rechtliche Möglichkeit des Gebrauchs auf den empirischen Besitz beschränkt, so würden die brauchbaren Gegenstände nur zu sehr geringem Teil meinem Gebrauch überlassen sein, da einmal alle nicht greifbaren Gegenstände, wie versprochene Leistungen, überhaupt nicht rechtlich zu erwerben wären, sodann aber auch mein Gebrauch selbst greifbarer Gegenstände in anderem Raum und in anderer Zeit, als ich bin, unmöglich wäre. Aller Besitz wäre auf den Moment des faktischen Innehabens eingeschränkt und würde mit dem Angenblick, da ich ihn aus meinen Händen lasse, der Willkür anderer rechtlich anheimfallen. Ein momentaner Besitz aber verdient nicht den Namen

[1]) W. W. IX S. 57.

des Besitzes, da der Besitz durch die Kürze seiner Dauer wertlos würde, vom brauchbaren Gegenstand nicht der rechte Gebrauch gemacht werden könnte.

Wenn daher ein äußeres Mein und Dein möglich sein muß, damit meine Freiheit nicht aufgehoben werde, so muß auch ein intelligibler Besitz als Bedingung des äußeren Mein und Dein möglich sein. „Die Möglichkeit eines solchen Besitzes, mithin die Deduktion eines nicht empirischen Besitzes gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: daß es Rechtspflicht sei, gegen andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemanden werden könne zugleich mit der Exposition des letzteren Begriffes, welcher das äußere Seine nur auf einen nicht-physischen Besitz gründet, verbunden . . . Denn, wenn es notwendig ist nach jenem Rechtsgrundsatz zu handeln, so muß auch die intelligible Bedingung (eines bloß rechtlichen Besitzes) möglich sein[1]."

b. Formen der Erwerbung von Privatbesitz

α. Sachenrecht

Die Erwerbung einer beweglichen Sache hat zur Voraussetzung die Erwerbung des Bodens als der Substanz, auf der die bewegliche Sache ruht. Denn wäre der Boden herrenlos, so könnte jede Sache die sich auf ihm befindet, von ihm fortgeschoben werden, um allererst den Boden zu erwerben, bis sich die bewegliche Sache völlig verliert. Der Boden aber muß in ursprünglichem Gesamtbesitz stehend betrachtet werden, da die Menschen ein Recht haben, da zu sein, wo Natur oder Zufall sie gestellt haben und in dieser Hinsicht alle gleich sind.

Dieser ursprüngliche Gesamtbesitz, welcher eine Idee ist und nicht mit dem erdichteten Faktum einer historisch-ersten Bodengemeinschaft verwechselt werden darf, kann aber nicht dauernd aufrecht erhalten werden, da bei einem Gesamtbesitz infolge der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkür des Einen gegen die Willkür des Anderen bald jeder Gebrauch unmöglich werden würde. Es muß also die Möglichkeit des Privatbesitzes am Boden anerkannt werden.

[1]) W. W. IX. S. 60.



Der Privatbesitz des Bodens kann rechtlich nur erfolgen durch zeitlich erste Okkupation des Bodens, da sonst das Recht eines anderen verletzt werden würde. Eine solche zeitlich erste Erwerbung ist eine ursprüngliche, weil von keinem Recht eines anderen abgeleitet.

Um aber alle anderen zu verpflichten, den ersten Erwerb ihrerseits anzuerkennen, muß die Erwerbung unter der Idee einer a priori vereinigten Willkür d. h. eines allgemein und notwendig vereinigten, gesetzgebenden Willens oder eines bürgerlichen Zustandes erfolgen. Die Idee einer Gesetzgebung der allgemeinen Freiheit ist daher die Bedingung wie der ersten Erwerbung so jeden Privatbesitzes sowohl an unbeweglichen wie beweglichen Sachen. Da aber diese Idee eines bürgerlichen Zustandes eine *objek*tive ist, der beizustimmen jedermanns Pflicht ist, besteht eine mit der Idee in Übereinstimmung stehende Erwerbung auch dann schon zu recht, wenn die Idee des bürgerlichen Zustandes noch bloße Idee, der bürgerliche Zustand faktisch noch nicht gestiftet ist. Auch im Naturzustand kann daher Privatbesitz rechtlich erworben werden, wenngleich die Erwerbung nur eine provisorische ist, d. h. im Hinblick auf den einzurichtenden bürgerlichen Zustand erfolgt und erst in letzterem peremptorisch wird.

β. Persönliches Recht

Ein persönliches Recht ist ein Recht auf die Willkür einer Person zu bestimmten Leistungen. Ein solches Recht kann nie ursprünglich d. h. ohne Zustimmung des Betreffenden erworben werden, da hierdurch die Freiheit desselben verletzt werden würde. Desgleichen nicht durch bloßen Verzicht des Anderen auf Widerstand, da hierdurch noch nichts erworben wird. Die einzige Möglichkeit der Erwerbung eines persönlichen Rechtes ist die Übertragung durch gemeinschaftlichen Willen d. i. durch Vertrag.

In jedem Vertrage sind 2 vorbereitende und 2 konstituierende rechtliche Akte der Willkür notwendig: die beiden ersteren (die des Traktierens) sind das Angebot und die Billigung; die beiden anderen (die des Abschlusses) sind das Versprechen und die Annehmung.

Ohne das Wissen, daß das Angebotene gebilligt werde, ist das Angebot nicht verbindlich, bedarf es daher nach erfolgter



Billigung noch des Versprechens und der darauf erfolgenden endgültigen Annehmung.

Da aber weder der besondere Wille des Einen oder des Anderen der Kontrahenten, sondern nur der gemeinschaftliche Wille den Vertrag konstituiert, entsteht die Schwierigkeit, wie ein gemeinschaftlicher Wille möglich ist, da jede Deklaration dieses Willens in 2 Akte der Willenserklärung der beiden Kontrahenten zerfällt. Auch hier liegt die einzig mögliche Deduktion des Vertrages in der Unterscheidung zwischen den empirischen Bedingungen der Erscheinung des gemeinschaftlichen Willens und seiner rechtlich intelligiblen Natur. Gleich der intelligiblen Besitzergreifung einer Sache erfolgt der intelligible Besitz eines persönlichen Rechtes durch Vertrag gemäß der durch Vernunft geforderten Abstraktion von den sinnlichen Bedingungen des Vertragsschlusses.

Das durch Vertrag erworbene Recht ist so lange ein persönliches, d. h. ein Recht auf die Leistung einer Person, als bis die Leistung vollzogen oder der Gegenstand des Vertrages übergeben ist. Dann erlischt das persönliche Recht und das Recht des nunmehrigen Eigentümers ist ein dingliches Recht auf die Sache.

γ. Auf dingliche Art persönliche Rechte

Eine Verbindung des Sachen- und des persönlichen Rechts liegt vor in der Gemeinschaft der Ehe, der Familie, der häuslichen Gesellschaft. Denn wie einerseits hier die Idee der Menschheit Rechte und Pflichten begrenzt, haben die Ehegatten aufeinander, die Eltern gegen die Kinder und der Hausherr gegen das Gesinde Rechte dinglicher Art insofern z. B. die ersteren einander, die Eltern die Kinder, der Hausherr das Gesinde als Eigentum von jedem Besitzer abfordern können, ehe noch die Gründe und ihr Recht untersucht werden dürfen.

δ. Von der idealen Erwerbung eines äußeren Gegenstandes

Außer durch Verträge kann eine Sache ideal erworben werden 1. durch Ersitzung, 2. durch Beerbung, 3. als Recht Verstorbener.

Auch diese Erwerbsarten sind a priori begründet: Das Recht der Ersitzung stützt sich darauf, daß wenn ein längerer ungestörter



Besitz nicht als rechtmäßig anerkannt würde, aller Besitz in seiner Rechtlichkeit angefochten werden könnte, „weil die Geschichtskunde ihrer Nachforschung bis zum ersten Besitzer und dessen Erwerbsakt hinauf zurückzuführen nicht vermögend ist"[1]). Desgleichen gründet sich das Erbrecht auf die Notwendigkeit, dem Testator das Recht zuzuerkennen, im Augenblick seines Todes den Erben ein intelligibles Sachenrecht auf das Erbe zuzuweisen, wobei aber es diesen freisteht, ob sie von ihrem Recht Gebrauch machen wollen. Hingegen ist die Möglichkeit, das Recht eines Menschen auf Wahrung seines guten Namens auch nach seinem Tode zu erweisen, nicht gegeben. Gleichwohl behauptet die Vernunft die Geltung auch eines solchen Rechtes über die Grenze des Lebens hinaus.

ε. Öffentliche Gerichtsbarkeit

Das Privatrecht bedarf zu seiner sicheren Durchführung der öffentlichen Gerichte, deren Notwendigkeit daher a priori eingesehen werden kann. Als eine öffentliche Institution aber wird das Gericht, um einer objektiven Rechtsprechung zu dienen, nur zweifellose Rechtsansprüche gelten lassen. Im Gegensatz zum bloß natürlichen Privatrecht wird daher die öffentliche Rechtspflege nicht Präsumptionen als Rechtsgründe anerkennen. Um aber dunkle Tatbestände zu erhellen, müssen auch die öffentlichen Gerichte den Eid als Beweisgrund gelten lassen, ohne sich der Religiosität des Schwörenden versichern zu können.

5. Grundsätze des öffentlichen Rechts

a. Das Staatsrecht

α. Staatsidee

Bereits im letzten Abschnitt haben wir mit der öffentlichen Gerichtsbarkeit die Sphäre des Privatrechts überschritten, so sehr ist es immanente Notwendigkeit des Rechtes, sich auf den Staat und seine Institutionen zu beziehen. Schon in der Rechtsidee aber haben wir als ihr konstitutives Merkmal den Zwang zum Recht erwiesen. Nun kann niemand rechtlich verbunden werden, sich

[1]) W. W. IX. S. 110.



des Eingriffs in die Freiheitssphäre eines anderen zu enthalten, wenn seine eigene nicht von diesem respektiert wird. Darum können die privatrechtlichen Verhältnisse erst dann gesichert erscheinen, wenn sie vom Staate durch seine Gewalt beschützt werden. Der Staat ist daher eine mit Zwangsrecht ausgestattete Gemeinschaft zur Verwirklichung der Rechtsidee oder die vernünftige Zwangsregelung des menschlichen Zusammenlebens.

Es darf also einerseits der Staat nicht als Produkt subjektiver Willkür angesehen werden, zu dem Individuen um subjektiver Zwecke willen sich vereinigt haben mit der ebenso subjektiven Möglichkeit, aus dem Staatsverbande auszuscheiden. Da es die objektive Aufgabe des Menschen ist, frei d. i. vernünftig zu leben, und der Staat die objektive Regelung des gesellschaftlichen Zusammenlebens und also eine Bedingung vernünftigen Lebens ist, ist der Staat eine Vernunft-Notwendigkeit. Wie sehr Rousseau's Ableitung des Staates aus dem Mechanismus der Triebe und des Selbsterhaltungsstrebens der Individuen für die Geschichte der Staatenbildung seine relative Wahrheit haben mag, eine Deduktion der objektiven Notwendigkeit des Staates ist damit nicht geleistet. Diese konnte Rousseau auch nicht bieten, da er die Rechtsidee nicht genügend von dem Ideal der Glückseligkeit geschieden hatte, niemand aber gezwungen werden kann, glücklich werden und durch den Staat glücklich werden zu wollen. Als Frucht der methodischen Sonderung von Recht und Glück, Vernunft und Trieb ergibt sich für Kant die objektive Notwendigkeit des Staates.

Andererseits bietet die innige Verbindung von Staat und Recht einen sicheren und objektiven Maßstab der geschichtlich bestehenden Staatsverfassungen. Diejenige Staatsverfassung wird objektiv die beste sein, die der Vernunftidee des Staates, die Wirklichkeit der Rechtsidee zu sein, am genauesten entspricht. Gegenüber den bloß faktischen Machtverhältnissen im Staate ist daher die Idee einer gerechten Regelung der bürgerlichen Verhältnisse Grund und Ziel des Staatslebens. Der Bürger hat (daher) an den Staat das unveräußerliche Recht der Forderung, daß der Staat der Vernunftidee entspreche.

Um seine Aufgabe zu erfüllen bedarf der Staat einer bestimmten Verfassung, die als Verwirklichung der Staatsidee das Staatsideal konstituiert.

β. Staatsideal

Ein jeder Staat enthält 3 öffentliche Gewalten: die gesetzgebende Gewalt oder die Souveränität, die die Gesetze vollziehende Gewalt oder die Regierung und die rechtsprechende Gewalt als „Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz".

Die gesetzgebende Gewalt oder die Souveränität ist das unveräußerliche Recht der Gesamtheit der Bürger. Denn da von der gesetzgebenden Gewalt alles Recht ausgehen soll, muß sie so organisiert sein, daß sie niemandem Unrecht tun kann. Solange nun ein Einzelner oder selbst mehrere die Gesetze des Staates geben, besteht die Möglichkeit, gewollt oder ungewollt Unrecht zu tun. Nur wenn das gesamte Volk sich selbst Gesetze gibt, ist dies ausgeschlossen, da alsdann jeder an dem Gesetz mitwirkt, das ihn verpflichtet und niemand sich selbst Unrecht tun kann. Volenti non fit iniuria. Genau wie bei Rousseau ergibt sich also auch für Kant die Republik als die einzig wahre d. h. der Staatsidee angemessene Staatsverfassung, nur daß der Rechtsgrund dieser Verfassung hier nicht in der durch sie erfolgenden Sicherung des allgemeinen Wohles, sondern in ihrem besten Schutz des Rechtes liegt.

Im Gegensatz zu Rousseau aber fordert Kant nicht, daß das Volk in seiner Gesamtheit faktisch an der Gesetzgebung mitwirke, sondern bekennt sich zu der von Montesquieu empfohlenen Repräsentativverfassung. „Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anderes sein, als ein repräsentatives System des Volkes, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittels ihrer Abgeordneten (Deputierten) ihre Rechte zu besorgen [1])".

Ist aber das Volk rechtlicher Inhaber der gesetzgebenden Gewalt, so folgt, daß die Stellung des Regenten wie bei Rousseau so hier keine andere sein kann, als die des vom Volk beauftragten Vollstreckers der Gesetze. Der Regent ist der „Agent des Staates," der den Gesetzen gemäß Einzelbestimmungen, Verordnungen, Dekrete erläßt, die für einzelne Fälle gelten und abänderlich sind. Ein Regent der zugleich Gesetzgeber wäre, wäre despotisch,

[1]) W. W. IX. S. 193.

während die patriotische oder vaterländische Regierung den Bürgern das Recht der Selbstgesetzgebung überläßt. Als Souverän steht dem Volke das Recht zu, die Form der Regierung zu ändern, ja selbst den Regenten abzusetzen, nicht aber ihn für seine Amtsführung zu strafen, da er als oberste zwingende Gewalt nicht selbst dem Zwange unterworfen sein kann.

Da das Volk in seiner Gesamtheit den Staat bildet, gehört auch dem Volk allein der Boden als oberste Bedingung des Privatbesitzes. Der Regent als Verwalter des Staates im Namen und Recht des Volkes besitzt nichts außer sich selbst, um nicht durch eigenen Privatbesitz in Kollision mit anderem Privatbesitz zu kommen, für welchen Rechtsstreit kein Richter wäre, da der Regent nicht gezwungen werden kann. Hingegen darf er als Agent des Volkes dieses mit den Abgaben belegen, die für die Erhaltung des Staates erforderlich sind.

Desgleichen liegt dem Regenten die Sorge für die öffentliche „Sicherheit, Gemächlichkeit und Anständigkeit“ ob, wie er dem Bettelwesen durch laufende Beiträge zur Verhütung der Verarmung zu steuern hat. Auch das Kirchenwesen untersteht der Aufsicht des Staates, nicht positiv durch Reglementierung der Glaubensartikel von Seiten des Staates, sondern negativ durch Verhinderung eines schädlichen Einflusses der Kirche auf den Staat. Endlich besitzt der Regent das Recht der Verteilung der Staatsämter und Staatswürden und die Ausübung des Strafrechts. Aber auch hier ist der Regent nur Stellvertreter des Volkes und müssen seine Anordnungen so sein, daß sie das Volk selbst hätte geben können. „Denn was der vereinigte Wille . . . nie beschließen kann, kann auch die Staatsobrigkeit nicht beschließen[1])“.

Der Regent darf daher nicht einen Adel mit erblichen Privilegien oder die Sonderrechte weltlicher oder geistlicher Korporationen anerkennen, durch welche das Eigentum und die Rechte der anderen Staatsbürger beeinträchtigt werden. Ebenso wenig ist die Leibeigenschaft eines Teiles der Bürger rechtlich möglich, da niemand sich selbst seiner rechtlichen Freiheit entäußern darf, das Volk und mithin der Regent eine solche Beraubung der Frei-

[1]) W. W. IV. S. 176 u. VII. S. 217.



heit, sie sei denn durch Verbrechen verschuldet, nie über seine Bürger verhängen kann.

Die richterliche Gewalt darf weder der gesetzgebenden noch der regierenden Gewalt zustehen, da diese Unrecht tun könnten, ohne daß ein Machtmittel gegen sie vorhanden wäre. Darum kann das Volk nur durch von ihm sogar für jeden Streitfall ernannte Richter aus seiner Mitte einen Mitbürger aburteilen lassen.

In Übereinstimmung mit Montesquieu, aber ebenso sehr in Konsequenz seiner eigenen Moraltheorie setzt Kant die Prinzipien des Strafrechts fest: Die Verbrechen sind entweder öffentliche oder private. Der Rechtsgrund ihrer Bestrafung ist nicht ein äußeres oder inneres Gut, welches durch die Strafe dem Verbrecher oder der bürgerlichen Gesellschaft gesichert werden soll, sondern der kategorische Imperativ, ein Vergehen nicht ungesühnt zu lassen, den Strafwürdigen seiner Strafe zu überantworten. „Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ und wehe dem, welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe oder auch nur einem Grade derselben entbinde, nach dem pharisäischen Wahlspruch: es ist besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe; denn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben[1])“.

Das gerechte Prinzip der Bestrafung ist allein das Prinzip der Wiedervergeltung, das Prinzip Gleiches mit Gleichem zu vergelten. „Nur das Wiedervergeltungsrecht (ius talionis) aber, wohl zu verstehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in dem Privaturteil), kann die Qualität oder Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle anderen sind hin und her schwankend und können anderer sich einmischenden Rücksichten wegen keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten[2])“.

Bei der Festsetzung der Strafe müssen jedoch die Unterschiede des Standes, der Bildung, des Vermögens usw. wohl berücksichtigt werden, da eine rein mechanische Festsetzung des Strafmaßes gerade gegen das Prinzip der Gleichheit verstoßen würde.

Für Mord aber gibt es keine andere Strafe als den Tod, jede andere Strafe würde zu gelinde sein und der Schwere des Ver-

[1]) W. W. IX. S. 181. [2]) W. W. IX S. 181.



brechens nicht entsprechen. Ein noch so kummervolles Leben ist dem Tode nicht gleich zu achten, die Gerechtigkeit aber fordert gerechte Vergeltung. Nur im äußersten Notfalle, etwa wenn die an einem Verbrechen beteiligten so zahlreich sind, daß ihre Hinrichtung einer Schlachtung gliche, darf der Staat eine andere Strafe verhängen. Bei einem todeswürdigen Verbrechen aber ist es fraglich, ob der Tod eine gerechte und nicht eine zu schwere Sühne wäre, bei Mord aus Ehre: dem Kindesmord von Seiten einer unehelichen Mutter, die ihre Schande verbergen will, und dem Kriegsgesellenmord nach dem Ehrenkodex des Standes, wobei beide Gegner gleich gefährdet waren.

Da das Begnadigungsrecht der Wiedervergeltung widerspricht, ist seine Geltung fraglich und nur bei persönlichen Beleidigungen des Regenten sicher zulässig, wenn hierdurch nicht die Sicherheit des Staates bedroht wird.

Im Zusammenwirken der 3 Gewalten, wobei eine jede innerhalb ihrer Sphäre bleibt, hat der Staat seine Autonomie und sein Heil, welches nicht die Glückseligkeit sondern die Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien ist.

γ. Verwirklichung des Staatsideals

Die mannigfachen bestehenden Staatsverfassungen sind, „der Buchstabe der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustand", ihr Geist aber soll sein der Geist des ursprünglichen Staatsvertrages, der den Machthabern die Verpflichtung auferlegt, „die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und kontinuierlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme, und jene alten empiristischen (statutarischen) Formen, welche bloß die Untertänigkeit zu bewirken dienten, sich in die ursprüngliche (rationale) auflösen, welche allein die Freiheit zum Prinzip, ja zur Bedingung allen Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfassung im eigentlichen Sinne des Staates erforderlich ist, und dahin auch dem Buchstaben nach endlich führen wird[1])."

[1]) W. W. IX S. 192.



Nur der regierenden Gewalt, sei sie selbst durch Gewalt zur Macht gelangt, steht aber das Recht zu, die Regierungsart im Sinne der Idee zu ändern. Wollte das Volk dies versuchen, so wäre es ein Akt der Rebellion, keine Metamorphose, sondern Palingenesie, nicht Veränderung sondern Auflösung aller rechtlichen Verhältnisse. Denn da das Volk bereits unter dem Gesetz einer bestimmten Verfassung steht, muß es diesem gehorchen, und wenn es sich ihm widersetzt, würde es nach den Gesetzen seiner Verfassung d. i. mit allem Recht bestraft werden. In praktischer Hinsicht ist jede Verfassung unverletzlich und ihre Heiligkeit wird mit Recht so stark hervorgehoben, daß alle Obrigkeit von Gott abgeleitet wird.

Selbst aber wenn der Regent den Gesetzen der Verfassung zuwider regierte und ungerechte Steuern, Rekrutierungen und dergl. erhöbe, so dürften die Bürger wohl Beschwerden aber keinen Widersand entgegensetzen. Denn ein Widerstand selbst gegen den ärgsten Mißbrauch der regierenden Gewalt ist immer ungesetzlich und vernichtet die Verfassung, die Gehorsam gegen die Obrigkeit gebietet.

Dieser Gehorsam darf nicht in der Verfassung selbst eingeschränkt sein, da alsdann die Verfassung als oberstes Gesetz eine Bestimmung enthielte, die sie als oberstes Gesetz aufhöbe, was ein innerer Widerspruch ist. Wer auch sollte bei einem Streit zwischen Regenten und Volk Richter sein, da Regent und Volk die einzigen Glieder des Staates sind! Sodann müßte das Volk um einer Rechtsverletzung von Seiten der Regierung tatkräftig widerstehen zu können, der regierenden Macht gleichfalls eine Macht entgegensetzen können, was zur Folge hätte, daß die regierende Gewalt im Staate durch die Volksgewalt im Schach gehalten würde und alle Bedeutung verlöre.

Ist aber eine Revolution geglückt, so hat die neue Verfassung ihre volle rechtliche Gültigkeit, da es im Staatsbegriffe liegt, daß eine Verfassung herrsche. Der entthronte Herrscher aber darf für seine Regierung nicht zur Verantwortung gezogen werden und hat sogar das Recht, das Abenteuer der Wiedererlangung seiner Macht, die ihm unrechtlich entrissen wurde, zu versuchen. Ob aber andere Staaten das Recht haben, dem Entthronten beizustehen und die durch Revolution zustande gekommene Verfassung eines anderen

Staates zur früheren zurück zu bringen, ist eine Frage des Völkerrechts.

So sehen wir Kant, der in der Theorie des Staatsrechts fast durchweg das Rousseau'sche Staatsideal der Republik teilt, in der Praxis sich soweit von ihm entfernen. Nicht nur das Recht zur permanenten Revolution, wie es von Rousseau vertreten wurde, auch das Recht zu einer einmaligen gewaltsamen Änderung unerträglicher Mißbräuche im Staate wird von Kant nicht anerkaunt.

Die Kantischen Gründe für die prinzipielle Verneinung des Rechts zur Revolution aber sind unhaltbar. Es ist kaum nötig erst hervorzuheben, wie sehr Kant gegen seine eigene Sonderung von Staatsideal und bestehenden Staatsverfassungen verstößt, wenn er jeder empirischen Staatsverfassung auch dann Rechtsgültigkeit zuspricht, wenn sie dem Staatsideal widerspricht, ja daß er selbst einen Widerstand gegen Mißbräuche der Regierung durch Verletzung der bestehenden Verfassung unrecht nennt. Ist die Staatsidee in der konkreten Form des republikanischen Staatsideals der Rechtsgrund des Staates, so ist der Regent wie Kant selbst hervorgehoben, verpflichtet, im Geiste dieses Staatsideals zu regieren, sonst ist er Despot, der seine Freiheit auf Kosten der Freiheit anderer über alle Grenzen erweitert. So gewiß aber ein Verzicht auf die Freiheit nicht rechtlich möglich ist, ist ihre Sicherung gegen Willkür auch der Regierung Pflicht, die nicht außer Acht gelassen werden darf, um nur die Ruhe als oberste Bürgerpflicht zu proklamieren.

Nicht einmal ein logischer Widerspruch liegt in der Anerkennung des Rechtes zur Revolution bei Verletzung der Verfassung durch den Regenten, da die Verfassung nicht schlechthin Gehorsam gegen den Regenten gebietet, sondern nur insofern er Vollstrecker der Verfassung ist. Endlich hätte es keinen Sinn die Regierung als „Agenten des Volkes“ zu bestimmen, wenn das Volk nicht von seinem Recht Gebrauch machen dürfte, nötigenfalls mit Gewalt seinem gesetzgebenden Willen Nachdruck zu verschaffen, wenn dieser von der Regierung mißachtet wird.

Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir für diese Stellung Kant's nicht nur die Vorsicht des Alters, sondern vor allem die Erinnerung an die Schrecken der französischen Revolution als psychologisch erklärende, nicht aber logisch rechtfertigende Motive aussprechen.

b. Völkerrecht

Nachdem der Rechtscharakter des Staates dargelegt worden, bedarf das Verhältnis der Staaten zueinander einer Klärung seiner rechtlichen Beziehungen; unter dem Völkerrecht ist also das Staatenrecht zu verstehen, welches sich nach seinen wichtigsten Inhalten als Recht zum Kriege, Recht im Kriege und Recht nach dem Kriege gliedert.

Das Recht zum Kriege d. h. der Verwendung der Staatsbürger für den Krieg liegt nicht, wie vielfach gemeint wird, in einem sachlichen Eigentumsrecht des Regenten an sein Volk, der es als sein Eigentum in den Krieg wie zu einer Jagd oder einer Lustpartie führen könnte. Denn die Bürger sind nie dingliches Eigentum des Regenten, sondern immer mitgesetzgebende Glieder des Staates, deren Einwilligung zu jedem Kriege zum mindesten stillschweigend muß angenommen werden können. Dies ist aber nur dann möglich, wenn der Grund zum Kriege nicht in Privatinteressen des Regenten, sondern in vitalen Staatsinteressen liegt. Der Rechtsgrund zum Kriege ist daher die Vernunftnotwendigkeit der Erhaltung des Staates, welcher durch feindlichen Angriff oder durch bedrohliches Anwachsen eines fremden Staates gefährdet ist. Strafkriege hingegen, die in die inneren Verhältnisse eines Staates eingreifen, sind unzulässig, da sie gegen das Recht der Selbstregierung jedes Staates verstoßen.

Dementsprechend muß auch das Recht im Kriege eingeschränkt sein auf die Erreichung des Zweckes des Krieges d. h. der Erhaltung des Staates. Dagegen sind Ausrottungs- und Unterjochungskriege unberechtigt, weil sie über das Ziel des Krieges hinausgehen und gegen das ursprüngliche Recht des angegriffenen Staates auf Erhaltung seines Staatswesens verstoßen, indem sie ihn physisch oder moralisch vernichten. Desgleichen darf der Krieg nicht in einer Weise geführt werden, daß ein Friede unmöglich gemacht wird. Es dürfen nicht die Untertanen als Spione gebraucht, oder Meuchelmörder und Giftmischer zur Überwindung des Gegners verwandt werden, da durch eine heimtückische Kriegsführung das gegenseitige Vertrauen, welches zum künftigen Friedensschluß erforderlich ist, vernichtet wird. Endlich dürfen dem Feinde wohl Kontributionen auferlegt, aber nicht das Volk geplündert werden,

da nicht mit den einzelnen Bürgern sondern mit dem Staate der Krieg geführt wird.

Das Recht des Siegers nach dem Kriege ist es, die Friedensbedingungen zu diktieren und zwar nicht sich stützend auf die Rechtsverletzung, die Grund des Krieges war, sondern auf seine Gewalt. Daher kann der Sieger nicht Erstattung der Kriegskosten verlangen, da er hierdurch den Krieg des Gegners als ungerecht erklären und ihn von neuem beleidigen würde, während sein Sieg nur ein Erfolg seiner physischen Überlegenheit zu sein braucht. Ebenso ist die Auswechselung der Gefangenen ohne Rücksicht auf Gleichheit der Zahl Pflicht. Unberechtigt wäre eine Aufteilung des besiegten Landes oder Auflösung seiner Verfassung oder gar die Entrechtung der Untertanen durch Verhängung der Leibeigenschaft, da das Recht eines Volkes auf seine staatliche Autonomie heilig und unverletzlich ist.

Nun aber bedeutet überhaupt das Kriegsverhältnis von Staaten, in welchem Streitigkeiten durch Gewalt ausgetragen werden, die Fortdauer des Naturzustandes zwischen den Staaten, während in den Staaten die Willkür durch die Gesetze der allgemeinen Freiheit beseitigt ist. So wie es daher Vernunftnotwendigkeit ist, daß die Individuen zur rechtlichen Gemeinschaft des Staates zusammentreten, darf der gesetzlose Zustand im Verhältnis der Staaten zu einander nicht dauernd sein. Auch hier ist in Analogie der Vereinigung der Bürger zur Einheit des Staates, eine Vereinigung der Staaten zur Einheit des Staatenbundes eine notwendige Idee der Vernunft.

Ohne souveräne Gewalt über Staaten, die ihm nicht beitreten, ist der Staatenbund eine Vereinigung von Staaten zur Bewahrung des allgemeinen Friedens, indem alle Streitigkeiten zwischen ihnen schiedsgerichtlich entschieden werden. Wohl ist ein solcher Zustand eines durch einen Staatenbund gesicherten ewigen Friedens nur eine Idee, deren Ausführung nur eine kontinuierliche Annäherung zuläßt, als Idee aber muß sie das letzte Ziel aller Politik sein, da nur durch sie die Barbarei des Krieges überwunden werden kann. Da die moralisch-praktische Vernunft gebietet, daß kein Krieg sein solle, müssen wir so handeln, als ob die Idee eines allgemeinen Friedens realisierbar sei, wenngleich weder ihre Möglichkeit noch Unmöglichkeit theoretisch erweisbar ist, damit am Ende d. h. in

der Unendlichkeit des Fortschritts der Menschheit die Idee des ewigen Friedens wirklich werde.

c. Das Weltbürgerrecht

Nicht aber nur zu friedlicher Nachbarschaft sind die Völker rechtlich verpflichtet, die Natur weist durch die Kugelgestalt der Erde, die die Länder zusammenschließt, durch die Möglichkeit des Verkehrs von Land zu Land auf die Notwendigkeit eines rechtlich gesicherten weltbürgerlichen Verkehrs hin. Es darf nicht der Fremde rechtlos im fremden Lande sein, sondern außer des Schutzes seines Lebens des Schutzes seiner privatrechtlichen Interessen gewiß sein. Dabei aber dürfen auch die Rechte der Eingeborenen nicht verletzt werden, insbesondere ihre Rechte auf Boden und Produkte ihres Landes nicht durch Kolonisten unter Berufung auf einen Vorteil der allgemeinen Kultur mißachtet werden.

Aufgabe einer weltbürgerlichen Gesetzgebung ist es, den Weltverkehr rechtlich zu gestalten. In ihr vollendet sich erst die Verwirklichung der Rechtsidee als rechtlich vernünftige Regelung des menschlichen Verkehrs nach allgemeinen Gesetzen der Freiheit. Und mit ihr schließt die Kantische Rechtsphilosophie in Geist und Stimmung des Weltbürgertums der Aufklärung.

6. Kritik

Da wir bereits in der Darstellung der Kantischen Rechtsphilosophie in den entscheidenden Positionen eine begründete Stellungnahme versuchten, dürfen wir in der Übersicht über das Ganze der Kantischen Leistung uns auf die Hervorhebung des Wichtigsten beschränken. Dies sehen wir in der prägnanten Fassung des rechtsphilosophischen Problems als einer Untersuchung nach dem Grunde der Geltung der Rechtsgebote, in seiner Lösung durch markante Gegenüberstellung der a priorischen Rechtsidee und der empirischen Rechtsnormen, in der klaren und prinzipiellen Scheidung von Recht und Moral einerseits und Recht und Glückseligkeit andererseits, in der Deduktion der Vernunftnotwendigkeit des Staates als Organs des Rechts und in der bedeutsamen Idee eines Weltfriedens als des endgiltigen und allgemeinen Rechtszustandes der Menschheit.

Hingegen glauben wir in den subtilen a priorischen Konstruktionen



der Grundsätze des Privatrechts noch ein gut Stück Naturrechts alten Stils erblicken zu müssen, indem hier nicht nur die allgemeine Form allen Rechts, sondern inhaltliches Recht sehr spezieller Art aus reiner Vernunft entwickelt wird und so das Naturrecht als ein zweites Gesetzbuch neben dem positiven Recht sich ergibt. Und wie stets, wo aus reiner Vernunft ein System von Erkenntnissen herausgesponnen werden soll, unbemerkt die Erfahrung zum Leitfaden der scheinbar a priorischen Konstruktion dient, ist das Kantische reine Privatrecht eine Wiedergabe der Grundzüge des positiven Privatrechts.

Wohl ist es die Absicht Kant's, die Bestimmungen des positiven Privatrechts nicht bloß zu wiederholen, sondern dadurch zu rechtfertigen, daß er ihre Grundsätze a priorisch deduziert, indem er ihre Übereinstimmung mit der Rechtsidee nachweist. Diese Grundsätze des Privatrechts aber werden von Kant inhaltlich so sehr spezialisiert, daß sie eine Fülle empirischen Rechtsinhalts in sich aufnehmen. Damit aber überschreitet Kant die Aufgabe einer Rechtsphilosophie und gerät in die Gefahr, nicht nur zu einer empirischen Rechtswissenschaft die Grundlage zu errichten, sondern ein a priorisches Privatrecht zu produzieren.

Im Kantischen Staatsrecht, auf dessen Beeinflussung durch Montesquieu und Rousseau wir hingewiesen haben, vermissen wir neben einer klaren Unterordnung der Staatswirklichkeit unter die Staatsidee auch in praktischer Hinsicht, insbesondere die Hineinbeziehung der Kulturaufgaben der Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Religion in die Idee des Staates. Es bleibt bei Kant wie bei Montesquieu geschweige bei Rousseau der Staat ein Rechtsinstitut zur Wahrung der individuellen Freiheit der Menschen als sich selbst bestimmenden Wesen ohne eigene objektive Inhalte als Zwecke, für welche der Staat die Kraft der Individuen in Anspruch nähme und zu denen er seine Bürger entwickelte. Es ist charakteristisch, daß das einzige Gut welches der ewige Frieden sichern soll, das Gedeihen eines weltbürgerlichen Handels und Verkehrs ist, d. h. der friedliche Wettbewerb der Individuen in der Verfolgung ihrer individuellen Ziele. So hat auch die Kantische Rechts- und Staatsphilosophie trotz ihrer Fundamentierung des Rechtes und Staates in a priorischer Vernunft den Staat nur als den Polizeistaat des 18. Jahrhunderts, als Institution zum Schutze des Privatrechts be-

griffen. Durch die Überwindung der Rousseau'schen eudämonistischen Staatstheorie aber hat Kant den Weg zu einer objektiven Erkenntnis der kulturellen Aufgaben des Staates gebahnt.

IV. Fichte

Zunächst bedarf es eines Wortes der Rechtfertigung wegen der Abhandlung Fichte's nach Kant, obgleich bekanntermaßen eines der Hauptwerke der Fichte'schen Rechtsphilosophie, die „Grundlegung des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" wenigstens im 1. grundlegenden Teil 1796, also 1 Jahr vor den Kantischen „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" erschienen ist.

Wir halten die auch sonst in der Geschichte der Rechtsphilosophie übliche Voranstellung Kants für berechtigt, weil 1., wie wir zu zeigen gesucht haben, die Kantische Rechtsphilosophie vollständig aus der Methodik seiner Transcendental-Philosophie in Problem-Stellung und Lösung hervorgeht; 2. der immanente systematische Zusammenhang äußerlich bestätigt wird in der Skizzierung der charakteristischen Resultate der Kantischen Rechtsphilosophie in den, seinem rechtsphilosophischen Hauptwerk und auch Fichte's „Naturrecht" vorangehenden Schriften: in dem Abschnitt über die Ideen der „Kritik der reinen Vernunft", der Unterscheidung von Legalität und Moralität der „Kritik der praktischen Vernunft", in der Abhandlung „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" und in dem „Entwurf zum ewigen Frieden"; 3. Kant das Fichte'sche Hauptwerk wohl nicht gelesen hat, da er sich Fichte gegenüber mit einer bloßen Empfangsbestätigung begnügt. Doch ist wahrscheinlich, daß ihm die Fichte'sche Rezension der Schrift „Zum ewigen Frieden", die die wichtigsten Ideen der Fichte'schen Rechtsphilosophie bereits enthält, bekannt gewesen sein dürfte.

Andererseits wäre es falsch, nun gegen die Fichte'sche Rechtsphilosophie den Vorwurf der Unselbständigkeit zu erheben, da trotz der tiefen Beeinflussung Fichte's durch Kant, wie sein ganzes System so seine Rechtsphilosophie ihr eigenes persönliches und wissenschaftliches Gepräge hat.



1. Fichte's Persönlichkeit und Philosophie

Die Rechtsphilosophie des Denkers, der das seitdem oft gehörte Wort geprägt: Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist, kann schlechterdings nicht dargestellt werden, ohne vorerst Fichte's Persönlichkeit und Philosophie wenigstens in knappen Zügen zu bestimmen. Die Philosophie Fichte's bedeutet nicht nur in dem Sinne das Selbstbewußtsein seiner Persönlichkeit, wie jede Eigenart in ihrem Werk ihr Selbst zum Gegenstand gestaltet, sondern die Philosophie, genauer sein Philosophieren ist selbst ein Stück der Fichte'schen Persönlichkeit.

Ein Stück sagen wir, denn das ist die Größe und die Tragik dieses Mannes, daß sein Denken sein Sein, nicht aber sein ganzes Sein gewesen ist; daß an der Klarheit des Denkens das Feuer seiner sittlichen Tatkraft sich entzündete, das klar und ernst Gedachte mit unbeugsamer Willenskraft Wirklichkeit, Tat werden zu lassen, die Wirklichkeit ihm aber eine adäquate Tätigkeit, die nur eine politisch-organisatorische hätte sein können, versagt hat. Ein Denken um der Tat willen, und ein Tun aus dem Grunde einer selbständigen Überzeugung; in der heroischen Sicherheit des sittlichen Glaubens ein Reformator seines Volks, das war seine Natur, dies seine Wesensverwandtschaft mit Platon in der Klarheit und Glut des praktischen Idealismus.

Darum wurde für diese willenskräftige, fast selbstherrische Persönlichkeit die Kantische Philosophie, im prägnanten Sinne der Platonismus der Gegenwart, so wie für Schiller zur Lebensbotschaft. „Ich warf mich in die Philosophie, und zwar wie sich versteht in die Kantische . . . Der Einfluß, den diese Philosophie, besonders aber der moralische Teil derselben, der aber ohne das Studium der Kritik der reinen Vernunft unverständlich bleibt, auf das ganze Denksystem eines Menschen hat, die Revolution, die durch sie besonders in meiner ganzen Denkungsart entstanden ist, ist unbegreiflich." So urteilt Fichte selbst über die Bedeutung der Kantischen Philosophie für seine Entwicklung.

Genau der gleiche Grundzug der Kantischen Philosophie, der hohe Geist der autonomen Freiheit war es, der Schiller und Fichte zum Selbstbewußtsein ihres eigenen wahren Lebens gebracht hat. Während aber Schiller von der Kantischen Grundlage aus die

ideale Aufgabe der Kunst, des Künstlers und der kulturellen Entwicklung der Menschheit erfaßte, schmolz Fichte's sittlicher Feuergeist die Kantische Philosophie in unerbittlicher Dialektik aus einer Kritik der Vernunft zum System der Vernunft um, zur systematischen Darstellung der sittlich notwendigen Tathandlungen der Vernunft, zur Erkenntnis der Selbstbefreiung und Vollendung der absoluten Persönlichkeit.

Mit radikaler logischer Energie wurde die Kantische Trennung von Ding und Erscheinung aufgehoben, alles Sein als ein Sein durch Vernunft deduziert, die Grundbegriffe der Vernunft, in denen sie das Sein konstituiert, nicht als Tatsachen entgegen genommen, sondern in lückenlosem Zusammenhang aus der lebendigen Tätigkeit des reinen Ich hervorgehend dargestellt. Als Grund dieser rastlosen Tätigkeit der absoluten Vernunft aber wird ihr Streben erkannt, durch diese Handlungen zum Selbstbewußtsein ihrer Freiheit zu gelangen. Alles Seiende als Erkenntnis und alle Erkenntnis als Tat der sittlichen Selbstenfaltung und Selbstbefreiung des reinen Ichs zu begreifen, ist die Aufgabe der Fichte'schen „Wissenschaftslehre". Es ist die eigene Fichte'sche Titanennatur des rastlosen sittlichen Strebens, die auf dem Wege wissenschaftlicher Deduktionen als die Wahrheit des von Kant unbestimmt gelassenen „Bewußtseins überhaupt", als reines Ich sich darstellt.

Es ergibt sich fast als logische Konsequenz, daß ein solcher Geist und eine solche Philosophie an den Problemen der Rechts- und Staatsphilosophie nicht vorbeigehen konnte, daß wie Fichte's Erstlings- und letzte Schriften sich auf dieses Gebiet beziehen, so sein ganzes Leben hindurch die Probleme des Rechts und des Staates seinen sittlichen-praktischen Geist beschäftigt haben. —

Wenngleich Fichte's Wissenschaftslehre ihren Grundcharakter nie aufgegeben und das absolute Ich in dem System seiner teleologischen Tathandlungen als Wahrheit des Wirklichen stets festgehalten hat, so vollzieht sich doch, wie schon in den philosophischen Abhandlungen von 1801 ab, so insbesondere in seinen politischen Anschauungen nach dem Zusammenbruch des preußischen Staates im Jahre 1806 eine tiefgreifende Änderung. Wir halten es daher für notwendig, die Darstellung der Fichte'schen Rechts- und Staatsphilosophie in die Epochen vor und nach 1806 zu gliedern.



2. Fichte's Rechtsphilosophie bis zum Jahre 1806

a. Erstlingsschriften

Nachdem Fichte in seiner Erstlingsschrift „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsternis (1793)“ mit dem Schiller'schen Pathos der „Räuber“, doch zugleich dem klaren Erfassen des sittlichen Grundbegriffes der Freiheit als Autonomie, von den Fürsten Gedankenfreiheit als Bedingung der geistigen Entwicklung des Menschen nicht erbeten, sondern als Erfüllung ihrer Pflicht, Schützer des Rechts zu sein, gefordert hatte, bedient er sich dieses Rechts, seine eigene Überzeugung zu bilden, und zu äußern in der wohl ruhiger, theoretischer gehaltenen, gleichfalls aber von revolutionärem Geist durchwehten Schrift: „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution.“

Es hat einen eigenen Reiz, dem alten Weisen von Königsberg den jungen Feuerkopf, der durch die Schule Kant's gegangen, gegenüber zu stellen und ihre Urteile über die nämliche Frage, über das Recht zur Revolution zu vergleichen: Kant's bedächtige und vorsichtige Zurückhaltung, ja Negierung des Rechts zur Revolution haben wir oben kennen gelernt. Fichte erklärt es für den härtesten Widerspruch gegen den Geist der Menschheit, die Unabänderlichkeit von Staatsverfassungen auszusprechen. Denn des Menschen Bestimmung ist, sich ins Unendliche zu entwickeln, zur Kultur der Freiheit, zur Selbstbestimmung durch das Sittengesetz. Diese Entwicklung zu fördern ist die Aufgabe des Staates. Keineswegs aber darf der Staat rechtlich den sittlichen Fortschritt seiner Bürger hindern. Er täte dies, wenn er ihnen das Recht der freien Selbstbestimmung, die Bedingung der Moralität unterdrückte. Selbst wenn jemand freiwillig auf seine Freiheit verzichtete und sich der Despotie unterwürfe, sein Verzicht wäre rechtswidrig und darum rechtsunkräftig. „Keine Staatsverfassung ist unabänderlich; es ist in ihrer Natur, daß sie sich alle ändern. Eine schlechte, die gegen den notwendigen Endzweck aller Staatsverbindungen streitet, muß abgeändert werden; eine gute, die ihn befördert, ändert sich selbst ab[1])“.

[1]) W. W. VI S. 103.



Und wie es die Idee der Menschheit und des Staates von Kant empfangen, so weiß sich das junge Geschlecht unter dem Schutze des Philosophen gerade in seinem Protest gegen Unterdrückung und Tyrannei, verehrt es mit dem Recht der das Ewige im Menschen erfassenden Liebe in Kant den Genius der Freiheit: „Jesus und Luther, heilige Schutzgeister der Freiheit, die ihr in den Tagen eurer Erniedrigung mit Riesenkraft in den Fesseln der Menschheit herumbrachet, und sie zerknicktet, wohin ihr grifft, seht herab aus höheren Sphären auf eure Nachkommenschaft und freut euch der schon aufgegangenen, der schon im Winde wogenden Saat: bald wird der Dritte, der euer Werk vollendete, der die letzte stärkste Fessel der Menschheit zerbrach, ohne daß sie, ohne daß vielleicht er selbst es wußte, zu euch versammelt werden. Wir werden ihm nachweinen; ihr aber werdet ihm fröhlich den ihn erwartenden Platz in eurer Gesellschaft anweisen, und das Zeitalter, das ihn verstehen und darstellen wird, wird euch danken[1]."

Ist also die Prinzipienfrage nach dem Recht einer selbst gewaltsamen Änderung des Staates zur Annäherung an sein Ziel der Kultur der Freiheit entschieden, so folgt die Forderung der spezifischen zur Zeit dringenden Reformen: Abschaffung der Privilegien des Adels und des Klerus, Aufhebung der weltlichen Strafgewalt der Kirche, Einschränkung der Staatsgewalt in Angelegenheiten des Geistes auf die Forderung, daß wer sich auch in seinen Handlungen nicht den Gesetzen unterwerfen wolle, den Staat verlasse.

In der Aufhebung des Staatsvertrages und dem Ausscheiden aus dem Staatsverband haben die Bürger das Mittel einer friedlichen Revolution, wenn der Staat seiner Idee nicht entspricht, wie der Staat überflüssig wird, wenn das Menschengeschlecht seine Bestimmung erreicht und sich selbst bestimmt durch die Idee der Freiheit. Recht und Sinn des Staates liegt allein in seiner Bestimmung, Durchgangspunkt zu sein für den Weg der Menschen zur Menschheit.

In Übereinstimmung hiermit wird in den von edler, tiefer Menschlichkeit getragenen „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" als „Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig

[1]) W. W. VI S. 104.

zu machen [1]" erklärt, der Staat als ein Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft bestimmt und die Idee des Staates zu einem Ideal des gesellschaftlichen Lebens konkretisiert. Dieses besteht in „Wechselwirkung durch Freiheit [2]". Durch gegenseitiges Geben und Nehmen sollen die Individuen zur Einheit und Einstimmigkeit, zur Entfaltung ihrer Kulturanlagen, zur Menschheit gelangen. Da dieses Ziel unerreichbar ist, ist die Annäherung an dasselbe, die stete Vervollkommnung durch das Mittel des gesellschaftlichen Lebens die Bestimmung des Menschen.

Dieses Geben und Nehmen zum Zwecke der Selbstvervollkommnung erfolgt jedoch nicht durch Vernachlässigung der individuellen Anlagen, sondern indem ein jeder die ihm gemäße Kulturarbeit leistet, entrichtet er seinen Zoll zur Kultivierung des Menschengeschlechts und erhält hierdurch das Recht auf Ergänzung seiner Natur durch die Arbeit seiner Mitbürger. Das Recht eines jeden, seinen Stand selbst zu wählen, und die dadurch entstehende Gliederung der Stände sind gerade Mittel der Realisierung des gesellschaftlichen Ideals der Einheit des Menschengeschlechts durch Gemeinsamkeit der Kultur.

b. Grundlegung des Naturrechts nach Prinzipien der W. L.

Das rechtsphilosophische Hauptwerk der ersten Fichte'schen Epoche ist die „Grundlegung des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre." Wie schon aus diesem Titel hervorgeht, wird hier die Rechtsphilosophie als Teil des Fichte'schen Systems der Wissenschaftslehre abgehandelt. Deren eigentümliche Grundzüge haben wir bereits kennen gelernt. Wie alle Realität im und durch das absolute Ich besteht, ist der Grund der Tätigkeit des Ich, das Streben sich selbst in reinem Bewußtsein zu erfassen. Wir haben also auch den Rechtsbegriff als notwendiges Glied dieses teleologischen Zusammenhanges der Tathandlungen des Ich zu begreifen und hierdurch zu deduzieren.

α. Deduktion des Rechtsbegriffs

Die Wissenschaftslehre hat in ihren ersten 3 Grundsätzen erwiesen, daß das absolute, sich selbst setzende Ich, um zum

[1]) W. W. VI S. 306. [2]) W. W. VI S. 307.



Bewußtsein seiner selbst zu gelangen, sich durch das Setzen eines Nicht-Ich im Ich bestimmen muß. Hierdurch ist die Sphäre des absoluten Ich in die des endlichen Ich und des endlichen Nicht-Ich geteilt. Das durch das Nicht-Ich eingeschränkte Ich ist das theoretische Ich, welches seinen Gegenstand als einen ihm gegenüberstehenden zu erfassen sucht. Hinwiderum strebt das Ich, sich selbst als tätig zu erhalten, indem es auf das Nicht-Ich zu wirken sucht oder ist praktisches Ich.

Mit diesen Bestimmungen bleibt die Wissenschaftslehre außerhalb alles sinnlich-Individuellen; auch das theoretische und praktische Ich sind nur Einschränkungen des absoluten Ich, aber nicht Individuen. Das theoretische Ich ist der Umkreis der Wissenschaft, das praktische Ich der Umfang sittlicher Arbeit. Mit der Rechtsphilosophie wird nun der Schritt zum Individuum vollzogen.

Das vernünftige Ich kann sich als wirklich nur setzen, indem es sich als freies Individuum setzt. Um sich als solches zu begreifen, muß es sich von anderen Individuen unterscheiden und zugleich von ihnen als Vernunftwesen anerkannt, d. h. als solches behandelt werden. Hierdurch allein gelangt es zum Bewußtsein seiner Individualität und seiner Freiheit. So ist eine Bedingung der Verwirklichung der Vernunft die Individualität und deren Voraussetzung eine Mehrheit sich als freie Wesen behandelnder Individuen. Im Menschen erreicht die Vernunft ihre Realität, und nur durch die Menschen gelangt der Mensch zum Bewußtsein seiner Menschheit. In der gegenseitigen Anerkennung der Freiheit ist der Vernunftcharakter des Menschen und die Erkenntnis seiner selbst als eines Vernunftwesens begründet. Die gegenseitige freie Einschränkung der eigenen Freiheit durch die der anderen aber ist das Eigentümliche des Rechtsbegriffs. So ist das Recht das notwendige Mittel zur Realisierung der Vernunft, zur Erhebung der Menschen zur Menschheit, ihrer Entwicklung zur Freiheit.

Die Einschränkung der Sphäre des Rechtsbegriffs auf die Anerkennung der Freiheit der anderen im Handeln unterscheidet das Recht von der Moral, welche nicht nur die Handlungen, sondern auch die Gesinnungen bestimmen will. Im Unterschiede von dem kategorischen Imperativ moralischer Pflichtgebote gibt sodann das Recht nur die Erlaubnis zu den die Freiheit anderer nicht ver-



letzenden Handlungen, ohne letztere zu gebieten. Hierdurch ist die Sphäre des Rechts deutlich abgegrenzt und in ihrer Sonderheit erkannt, gleichviel ob das Sittengesetz das Recht auch seinerseits sanktioniere.

Das Recht als Bedingung einer freien Gemeinschaft vernünftiger Wesen ist aber in seiner Anwendbarkeit von nur hypothetischer Geltung, denn es setzt den Willen der Individuen voraus, in freier Gemeinschaft zu leben. Nur denjenigen gegenüber bin ich durch das Recht gebunden, sie als freie Wesen zu behandeln, die auch mich als solches in ihrem Handeln anerkennen. Gegen diejenigen hingegen, die meine Freiheit angreifen, habe ich gleichfalls das Recht, meine Freiheit sogar bis zu ihrer Vernichtung auszudehnen, sie meinem Willen zu unterwerfen, ein Zwangsrecht.

Als Regelung des Zusammenlebens vernünftiger Wesen ist das Recht auf den Menschen eingeschränkt, und kann nur in abgekürzter Rede von einem Recht auf Sachen, statt eines Rechtes von Menschen andere vom Gebrauch einer Sache abzuhalten gesprochen werden.

β. Systematische Anwendung des Rechtsbegriffs

Wir haben als Bedingung der Realisierung der Vernunft in der Sinnenwelt das Recht erwiesen als das Gesetz freier Wesen, „seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken[1].“ Es bedarf nun der näheren Bestimmung

1. der Bedingungen, welche die Freiheit eines vernünftigen Wesens konstituieren, oder was überhaupt dazu gehört, damit jemand frei oder eine Person sei. Der Inbegriff dieser Bestimmungen wird, obwohl strenggenommen das Recht nur auf die Gemeinschaft freier Wesen sich bezieht, die Urrechte der Person konstituieren;

2. bedarf das Zwangsrecht gegen den, der das Gesetz verletzt, sowohl quantitativ wie qualitativ einer objektiven Festsetzung, damit nicht ungerechterweise jemand für eine vermeintliche Rechtsverletzung über Gebühr bestraft werde;

3. wird der durch eine Rechtsverletzung geschaffene rechtlose Zustand zwischen dem Schädigenden und dem Geschädigten nur

[1]) W. W. III S. 92.



dadurch beseitigt werden können, daß eine Garantie besteht, daß eine nochmalige Rechtsverletzung ausgeschlossen ist. Diese Garantie kann nicht in Gesinnungen liegen, die außerhalb der Sphäre des Rechts liegen, noch in dem Verhalten nach der Rechtsverletzung', da nur alle zukünftige Erfahrung', die darum nie vollendet ist, beweisen könnte, daß der Schädigende und der Geschädigte nun in rechtlicher Gemeinschaft zusammen leben wollen. Nur dadurch, daß das Gesetz selbst eine Macht ist, die alle Rechtsverletzung ausschließt, kann ein rechtlicher Zustand garantiert werden. Macht aber ist das Gesetz nur durch den Staat. So wird der Staat als Rechtsinstitut in seinen Grundlagen und seinen Aufgaben zu bestimmen sein.

1. Urrechte

Die Urrechte der Person, insofern fiktiver Weise von einem Recht einer Person ohne Rücksicht der Gemeinschaft geredet wird, bestehen in folgendem: Da die Person in der Sinnenwelt nie als bloßer Wille, sondern stets als Leib gegeben ist, ist die Erscheinung eines freien Wesens gleich seinem Ich zu betrachten.

Es muß daher der Person das absolute Recht über ihren Körper zuerkannt werden und darf niemand ohne ihren Willen auf ihren Körper einwirken. Ferner hat die Person als freies Wesen das Recht, Ursache von Handlungen in der Sinnenwelt zu sein und die Sinnenwelt ihrem Willen gemäß zu bestimmen. Es dürfen daher die Objekte ihrer Tätigkeit nicht ihrer Einwirkung entzogen oder unabhängig von ihrem Willen modifiziert werden, d. h. die Sphäre der Wirksamkeit einer Person ist ihr Eigentum.

Damit aber diese Urrechte der Person auch in der Gemeinschaft geachtet werden, ist notwendig, daß ihre Beachtung möglich sei. Da ein jeder gemäß dem Rechtsgesetz gehalten ist, nicht nur den Körper sondern auch das Eigentum des anderen zu respektieren und sich jeden Eingriffs in seine Sphäre zu enthalten, darf niemand sich der ganzen Sinnenwelt als seines persönlichen Eigentums bemächtigen, sondern muß auch den anderen mögliches Eigentum überlassen.

Sodann muß das Eigentum eines jeden als solches erkennbar sein, damit nicht ohne Wissen eine Rechtsverletzung erfolge. Dies geschieht durch Deklaration des Eigentums, die aber nur dadurch



als eine wahre sich erweist, daß ihr eine wirkliche, erkennbare Okkupation des Gegenstandes vorangegangen ist. Eine solche erkennbare Okkupation ist willkürliche Formation. Das willkürliche Zeichen der Okkupation ist der Rechtsgrund des Eigentums und darf nie ohne Aufgabe des Eigentumsrechtes entfernt werden. Durch gegenseitige Anerkennung des Eigentums ist ein Eigentumsvertrag geschlossen und sind die Kontrahenten in ein Rechtsverhältnis eingetreten. Es ist ein Gleichgewicht des Rechts zwischen ihnen errichtet.

2. Zwangsrecht

Damit aber dieses Gleichgewicht des Rechts ein dauerndes sei, muß auch in Zukunft ein rechtliches Verhältnis der Kontrahenten gesichert sein. Gegenseitige Treu und Glauben wäre bei vollendeter Moralität die vollkommene Bürgschaft. Da aber weder die Moralität noch der Glaube an sie erzwingbar ist, bedarf es einer anderen Garantie legalen Verhaltens. Eine rechtlich mögliche Bürgschaft gegen Verletzung der Rechtsgesetze kann nicht durch mechanische Naturgewalt, die jeden Willen vernichtete, sondern nur auf dem Wege begründet werden, daß gleichsam mit Naturnotwendigkeit der ungerecht Handelnde um den Zweck seines Handelns gebracht wird, so daß wenn er durch ungerechtes Handeln ein Objekt A erreichen will, er gerade durch seine Handlung A nicht erreicht. Hierzu aber ist erforderlich, daß die Kontrahenten gemeinschaftlich eine Macht errichten, die im Falle einer Rechtsverletzung dem Schuldigen gerade soviel Rechte und Freiheiten entzieht, als er geschädigt hat. Dann wirkt die Vorstellung einer Zwangsgewalt bestimmend auf das Wollen und verhindert ungerechte Handlungen durch das Unerwünschte ihrer Folgen.

Die Zwangsgewalt, welche vom Rechtsgesetz gefordert ist, damit rechtliches Verhalten nicht problematisch sei, darf nicht einem der Kontrahenten übertragen werden, da sie alsdann gegen Mißbrauch zu subjektivem Vorteil nicht gesichert wäre. Unmöglich ist es, daß beide Kontrahenten Vollstrecker der Zwangsgewalt sind, da alsdann der Schädigende sich selbst zwingen müßte, was ein Widerspruch ist. Der dritte Unparteiische aber, dem also allein die Zwangsgewalt zu übertragen ist, muß die Sicherheit geben, daß er nur dem Gesetz Macht verschaffen werde und jedem

nur soviel Gewalt einräumen, als er Recht hat. Eine solche gerechte Verteilung der Macht findet aber allein im Staate statt, in welchem der gemeinschaftliche Wille regiert. So fordert das Recht den Staat als seinen Vollstrecker.

3. Staatsrecht

Der Staat als Wirklichkeit des gemeinschaftlichen Willens aller, daß das Recht herrsche, hat insofern einen Staatsbürgervertrag zu seiner idealen Grundlage. Inhalt des Vertrages ist: 1. Bestimmung der Grenzen, innerhalb deren jedes Individuum seine Freiheit betätigen kann, ohne die Freiheit anderer zu stören oder die Zuerkennung des Eigentums (Eigentumsvertrag). 2. Verpflichtung des Einzelnen, sich nicht allein des Eingriffs in die Sphäre anderer zu enthalten, sondern, um die allgemeine Verpflichtung wirksam zu machen, zu gemeinschaftlichem Schutz des Eigentums aller gegen alle Rechtsverletzungen (Schutzvertrag, Kriminalgesetz). 3. Damit dieser Schutz auch wirklich erfolge und nicht der Einzelne erst dann die anderen schützen wolle, wenn er selbst ihren Schutz erfahren hat, müssen die Einzelnen ihres Charakters als Einzelner entkleidet und im Staatswesen als Glieder eines Ganzen vereinigt werden (Vereinigungsvertrag). 4. Dem Ganzen muß eine Macht übertragen werden, die im Stande ist, alle Rechtsverletzungen nieder zu halten d. h. der Staat muß als Staatsgewalt begründet werden. In der Staatsgewalt liegt zweierlei: das Recht zu richten (Jurisdiction) und das Recht, die gefällten Rechtsurteile auszuführen (Executive). 5. Um die Staatsgewalt vor Unsicherheit und Willkür ihres Gebrauchs zu bewahren, bedarf sie einer bestimmten Konstitution ihrer Wirksamkeit (Verfassung).

Alles Eigentumsrecht gründet sich demnach auf den Vertrag, demzufolge jeder erklärt, die Sphäre des anderen zu schonen, wenn die seinige anerkannt wird. Nur unter der Bedingung, daß er das Seinige erhält, ist er das Eigentum anderer zu achten rechtlich verpflichtet. Sobald aber jemand von seiner Arbeit nicht leben kann, ist ihm das Seinige nicht zuerteilt worden, ist er demnach nicht rechtlich verbunden, das anderer anzuerkennen. Der Staat hat daher Vorkehr zu treffen, daß niemand im Staate Not leide, denn die Möglichkeit der Selbsterhaltung aller seiner Glieder ist



die rechtliche Voraussetzung seines eigenen Bestandes. Der Arme hat also ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung.

Da aber der Staat verpflichtet ist, den Armen zu helfen, hat er auch ein Aufsichtsrecht darüber, ob seine Bürger ihre Kräfte genügend gebrauchen, um durch ihre Arbeit leben zu können. Es muß daher jeder dem Staate anzeigen, durch welche Arbeit er zu leben gedenke und wird niemand Staatsbürger überhaupt, sondern stets Angehöriger einer bestimmten wirtschaftlichen Klasse der Bürger. Der Staat garantiert ihm alsdann von seiner Arbeit leben zu können, indem er seine Arbeit vor Unterdrückung ihrer Gerechtsame schützt.

Wer sich der Rechtsverletzung schuldig macht, hat den Bürgervertrag gebrochen und hat demnach seinerseits kein Recht auf den Staat, er kann vom Staate ausgeschlossen werden. Andererseits hat der Staat keinen anderen Zweck, als den der gegenseitigen Sicherheit der Rechte aller und ist der Staat zu nichts verbunden, als was notwendiges Mittel für diesen Zweck ist. Mit diesem Zweck des Staates aber läßt es sich wohl vereinigen, daß ein Bürger, der sich einer Rechtsverletzung schuldig gemacht hat, dennoch im Staate verbleibe, wenn er nur für die einmalige Rechtsverletzung im Verhältnis zu seinem Vergehen bestraft wurde. Durch einen Abbüßungsvertrag kann also der Staat seinen Bürgern das Recht zuerkennen, ihr Vergehen zu sühnen. Der Zweck der Strafe ist, durch den entsprechenden Verlust an Rechten und Freiheiten die Gesetzesübertreter politisch zu bessern, d. h. sie zu legalem Handeln zu erziehen.

Die Strafe der Abbüßung kann ausgesprochen werden, wo die Natur des Vergehens eine Besserung des Verbrechers nicht ausschließt, insbesondere daher bei Eigentumsverletzungen. Dagegen zeigen Rebellion und Hochverrat eine staatsfeindliche Gesinnung und Verletzung der Staatsoberhoheit selbst und sollten mit Ausschluß aus dem Staat bestraft werden. Insofern aber auch hier eine Besserung möglich ist, ist auch bei diesen Verbrechen Abbüßung zulässig.

Dagegen hat der Staat nicht das Recht, seine Bürger zu zwingen, Mörder unter sich zu dulden, da zu befürchten ist, daß auch weiterhin das Leben der Untertanen von diesen bedroht wird. Der Staat schließt daher Mörder aus seinem Staate aus, und hebt

damit das rechtliche Verhältnis zu ihnen auf. Die Hinrichtung ist nicht mehr Sache der Staasgerichtsbarkeit, sondern ein Akt der Gewalt, der durch die Polizei zum Zwecke der Sicherheit der Staatsbürger gegen einen Feind des Staates vollzogen wird. Sein Tod ist nicht Strafe, sondern Sicherungsmittel.

Immerhin ist die Hinrichtung ein Übel, und es ist daher eine Aufgabe für den Staat, sie unnötig zu machen. Denn wenn auch der Verbrecher kein Recht hat, Schonung für sein Leben zu fordern, da er selbst Leben nicht geschont, wer gibt — und dies wird gegen Kant ausgeführt — einem Sterblichen das Recht, dem Verbrecher sein Recht anzutun und Vollstrecker der moralischen Weltordnung zu sein!

Um ihren Zweck zu erreichen, die Verbrecher politisch zu bessern, muß die Abbüßung einmal als Strafe empfunden werden, um als solche abschreckend zu wirken. Sodann aber muß sie so organisiert werden, daß das Leben im Abbüßungshause eine feste Regelung erhält, ein jeder zur Arbeit angehalten wird und den Ertrag seiner Arbeit nach Abzug der Verpflegungskosten als Eigentum behält, um hierdurch zur Liebe zu Ordnung und Eigentum erzogen zu werden. Auch wird eine Zeit der Strafe angesetzt werden, innerhalb deren eine Besserung zu erwarten ist. Die innerhalb dieses Termins nicht Gebesserten — was durch ihr Verhalten, denn nur hierauf kommt es an, festgestellt werden kann, — werden aus dem Staate ausgeschlossen. Die Gebesserten kehren in den Staat zurück und sind durch die Strafe mit dem Staate ausgesöhnt.

Es ist ein Fundamentalgesetz jeder vernünftigen und rechtmäßigen Staatsverfassung, daß die exekutive Gewalt für die Verwaltung des Staates verantwortlich sein muß. Denn nur dadurch ist der Einzelne sicher, daß ihm sein Recht ungekürzt werde. Darum ist es unzulässig, daß die Gesamtheit der Bürger wiewohl die einzige Quelle aller Staatssouveränität, die Exekutive habe, da die Gesamtheit der Bürger nicht zur Verantwortung gezogen werden kann. Eine Demokratie ist daher nicht allein eine nicht gute, sondern eine rechtswidrige Verfassung.

Die Exekutive muß bestimmten Personen im Staate übertragen werden, wodurch die Verfassung, wenn die Exekutive einem Einzigen übertragen wird, Monarchie, oder bei der Regierung Mehrerer Republik im engeren Sinne des Wortes wird. Das Kriterium dafür,

daß die Exekutive gesetzmäßig verfährt, ist Einstimmigkeit der Rechtssprechung und ordnungsmäßige Erledigung der Rechtsgeschäfte in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge.

Eine Sicherheit für die gesetzliche Verwaltung des Rechts und des Staates aber bietet allein das der Gesamtheit zustehende Recht der Aufsicht über die Exekutive. Da aber nicht das ganze Volk die Aufsicht führen kann, bedarf es besonderer, hierfür vom Volke gewählter Beamten oder Ephoren. Diese haben keine Exekutivgewalt, nur die Pflicht der Kontrolle der Exekutive und im Falle einer Rechtsverletzung die Prohibitivgewalt bei gleichzeitiger Einberufung der Volksversammlung. Die Volksversammlung, die nicht an einem Ort, sondern gleichzeitig im ganzen Lande stattfinden kann, entscheidet über die Beschwerde der Ephoren. Der Verurteilte ist als Hochverräter vom Staate auszuschließen. Die Ephoren sind während ihrer Amtsführung sakrosankt, jeder Angriff auf sie wird als Hochverrat geahndet. Nur ein Staat, der ein Ephorat besitzt, ist rechtmäßig konstituiert, alle anderen sind, weil die Exekutive unbeschränkt ist, Despotieen.

Eine rechtmäßige Konstitution, d. h. eine solche, in der ein Ephorat vorhanden, ist unabänderlich. Eine Änderung hat absolute Einstimmigkeit zur Voraussetzung, da ein jeder nur auf dem Boden der rechtmäßigen Konstitution Staatsbürger geworden ist und seines Rechtes auf den Staat nicht beraubt werden darf. Ist aber die Konstitution unrechtmäßig, so muß sie verändert werden und niemand darf sagen, er wolle die bisherige Konstitution nicht aufgeben. Denn sobald das Rechtmäßige als solches erkannt und man fähig ist, es zu realisieren, ist jeder verbunden die rechtmäßige Konstitution anzunehmen, denn das Recht soll herrschen. Desgleichen versteht sich eine Änderung der Zivilgesetze gemäß der Änderung der wirtschaftlichen Lage des Volkes von selbst.

Ein Beweis dafür, daß der Staat nicht eine willkürliche Erfindung, sondern durch Natur und Vernunft geboten ist, ist die Tatsache, daß überall, wo Menschen zusammen wohnen und zu einer gewissen Stufe der Bildung gelangen, Staaten begründet werden. Diese Staaten stehen untereinander zunächst in keinem rechtlichen Zusammenhang. Treffen nun Bürger verschiedener Staaten zusammen, so ist ein rechtliches Verhältnis unter ihnen nicht dadurch möglich, daß beide in denselben Staat eintreten,

da sie schon verschiedenen angehören. Soll also ein Rechtsverhältnis unter ihnen möglich sein, so müssen die Staaten, denen sie angehören, unter sich einen Vertrag schließen, demzufolge ein jeder Staat die Rechte der Bürger des anderen Staates als wie seines eigenen zu schützen sich verpflichtet. Der neue Vertrag ist mit dem ursprünglichen Staatsvertrage nicht identisch, da dieser letztere sich nur auf die Bürger des eigenen Staates bezieht. Durch den Vertrag zwischen den Staaten wird ein Völkerrecht statuiert.

Damit ein Staat sicher sei, daß der mit ihm im Rechtsverhältnis stehende fremde Staat auch wirklich seine Bürger vor Rechtsverletzung schütze, beauftragt er einen Gesandten zur Aufsicht hierüber. Als Vertreter seines Staates bleibt dieser unter den Gesetzen seines Landes und ist dem Staate, in dem er sich als Gesandter aufhält, unverletzlich, wie von allen Abgaben befreit. In die inneren Angelegenheiten des fremden Staates aber darf er sich nicht mischen, da dies auch sein eigner Staat nicht darf.

Wird der völkerrechtliche Vertrag gebrochen, so hat der verletzte Staat das Zwangsrecht, mit Gewalt d. i. durch den Krieg seine Bürger zu schützen. Insofern wäre der Krieg rechtlich erlaubt, wenn er nur die Gewähr böte, daß durch den Krieg das Recht zum Siege kommt. Um diesen Ausgang zu sichern, ist es notwendig, daß mehrere Staaten zu einem Völkerbunde sich vereinigen, dessen Aufgabe Schutz der ihm angehörigen Staaten vor Rechtsverletzungen ist. Da niemand rechtlich gezwungen werden kann, dem Völkerbunde beizutreten, weil auch außerhalb des Bundes durch Sonderverträge zwischen Staaten ein Rechtsverhältnis zwischen ihnen möglich ist, kann dieser Völkerbund nicht als Völkerstaat bezeichnet werden. Der Völkerbund entscheidet öffentlich alle Streitigkeiten der ihm angehörigen Staaten und setzt sein Urteil nötigenfalls mit Gewalt durch. Durch allmähliche Ausbreitung des Bundes auf alle Staaten ist ein ewiger Friede zu erhoffen.

Aber auch außerhalb der Staatsverträge hat ein jeder Mensch das Recht, auf dem Erdboden frei umherzugehen und zu versuchen, mit Staaten, die mit seinem Staat nicht rechtlich verbunden sind, selbst in ein rechtliches Verhältnis zu kommen. Es darf also kein Fremder bloß als Fremder in einem Staat angegriffen



werden, denn alles Recht ruht auf der Voraussetzung des Menschen, mit Menschen in ein rechtliches Verhältnis kommen zu können. Dies ist sein Weltbürgerrecht. Der von einem Fremden besuchte Staat hat das Recht, nach seinem Begehr zu fragen und ihn auch aus seinen Grenzen zu weisen, nicht aber ihn anzugreifen oder am Verlassen seines Staates zu hindern. Tritt der Staat mit dem Fremden in ein Rechtsverhältnis, so hat der Fremde durch den Vertrag mit dem Staate diesen als rechtlich anerkannt und ist daher zur Achtung seiner Gesetze verpflichtet. Auf einen Schutz seiner Rechte durch seinen eigenen Staat aber hat er nicht zu rechnen, da ja dieser mit dem fremden Staate nicht rechtlich verbunden ist.

Zusammenfassung

Wenngleich durch die Fichte'sche Metaphysik seine Rechts- und Staatsphilosophie eine von der Kantischen verschiedene Grundlage erhält, so ist dies für den Ausbau seiner Rechts- und Staatsphilosophie darum von geringer Bedeutung, weil die Grundlagen des Fichte'schen Systems die Kantischen a priorischen Grundsätze der Vernunft systematisieren und gerade die Rechtsphilosophie wie die Ethik auch bei Kant von Erfahrung unabhängige Deduktion aus reiner Vernunft ist.

So erkennen wir in Anlage und Durchführung des Fichte'schen Naturrechts trotz der metaphysischen Grundlage eine hohe Ähnlichkeit mit Kantischen Gedankengängen in der Sonderung von Ethik und Recht, dem strengen Festhalten an der Vertragstheorie als Ausdruck des Vernunftursprunges der rechtlichen Satzungen, der Begründung des Staates als Organs des Rechts, dem Ausbau des Staatsrechts zu einem Völker- und Weltbürgerrecht.

Von Kant unterscheidet ihn die logisch-exaktere Bestimmung der im Zwangsrecht und im Staatsvertrag enthaltenen Aufgaben, die schärfere Ausprägung der rechtlichen Staatsverfassung sowohl in der Theorie der Kontrolle der Exekutive, wie in der praktischen Forderung der Änderung unrechtlicher Staatsverfassungen, und die politisch-utilitaristische Begründung des Strafrechts. Ein höchst charakteristischer Unterschied, der für die Weiterentwicklung Fichtes bedeutend wird, ist alsdann das Hineinbeziehen des Privatrechts in das Staatsrecht durch die Forderung, daß der Staat für

die Zuweisung genügenden Eigentums an seine Bürger zu sorgen habe. Hier wird von Fichte die Pflicht sozialer Hilfe durch den Staat und das Privateigentum als Vernunftnotwendigkeit deduziert.

c. Der geschlossene Handelsstaat

Im Bewußtsein durch letztere Erkenntnis die bisherige Anschauung vom Staat als eines bloßen Rechtsinstituts wesentlich zu erweitern, schritt Fichte zur eingehenden Begründung und Durchführung der neuen Auffassung vom Staat im „Geschlossenen Handelsstaat."

Bereits im „Naturrecht" hatte Fichte gezeigt, daß das Rechtsgesetz nur dadurch rechtliche Geltung habe, daß die an sich unbegrenzte Freiheit der Individuen gleichmäßig für alle eingeschränkt werde und die Anerkennung der Freiheit anderer zur Voraussetzung habe, daß ein jeder eine Sphäre der eigenen Freiheit zugewiesen erhalte. Wird nun jemandem nicht genügend Eigentum gelassen, von dem er leben kann und an dem er seine Autonomie bewährt, so steht er außerhalb des Staates und ist zu keiner Rechtspflicht verbunden. Darum ist die bisherige staatsrechtliche Auffassung, daß der Staat nur den Besitz seiner Bürger vor Angriffen zu schützen habe, zu eng, wenn nicht die Pflicht des Staates, dafür zu sorgen, daß ein jeder seiner Bürger genügend besitze, um durch die autonome Benützung seines Eigentums leben zu können, mitgedacht wird. Es darf also nicht das Eigentum als eine Sache angesehen werden, die der Staat vorfindet und nach dessen Ursprung er nicht zu fragen hat. Vielmehr kann erst durch den Staat rechtlich Eigentum erworben werden und muß der Staat jedem seiner Bürger genügend Eigentum garantieren.

Da alles Eigentum in dem Recht auf Handlungen besteht, die die selbständige Erhaltung des Lebens bezwecken, muß der Staat jedem die Möglichkeit geben, durch seine Handlungen oder seine Arbeit zu leben. Es erwächst also dem Staate neben der Aufgabe des Rechtsschutzes die Aufgabe einer staatlichen Organisation der Arbeit.

Nur dann ist der Staat in der Lage, den Bürgern genügendes Eigentum zu sichern, wenn die den Staat begründenden Stände der Produzenten, der Künstler, zu denen alle Verarbeiter der Bodenprodukte gerechnet werden, und der Kaufleute als Vermittler zwischen Produzenten und Künstlern, seiner Aufsicht unterstehen. Der Staat setzt fest, wieviel Personen den Bodenverhältnissen des

6*



Staates entsprechend sich dem Stande der Produzenten zuwenden dürfen, wieviel Künstler zur Verarbeitung der Bodenprodukte erforderlich sind, und wieviel Kaufleute den Tausch der Produkte zu besorgen haben, damit keine Überfüllung und dadurch Verarmung entstehe. Um die beiden anderen Stände vor Ausbeutung durch die Kaufleute zu sichern, wird der Preis der Ware vom Staate festgesetzt und die Kaufleute verpflichtet, zu den festgesetzten Preisen diese vorrätig zu haben und zu liefern. Damit dieses Gleichgewicht des wirtschaftlichen Lebens nicht von außen gestört werde, muß sich der Staat gegen alle anderen zu einem geschlossenen Handelsstaat abschließen durch Sperrung der Grenzen gegen Ein- und Ausfuhr und Einführung eines Landesgeldes.

Mit Scharfblick erkennt Fichte die tiefen Schäden des zur Zeit herrschenden Freihandels, der wohl alle Menschen in einem einzigen Handelsstaat vereinigt, in dem aber auch ein Kampf aller gegen alle herrscht. Es versuchen die Käufer durch Vermehrung der Konkurrenz die Verkäufer zu niedrigen Preisen zu zwingen, die Verkäufer durch künstliche Teuerung die Käufer auszubeuten, eine ungezügelte Produktion entwertet die Produkte und der unübersehbare Welthandel führt zu unvorhergesehenen Katastrophen des wirtschaftlichen Lebens. Die Staaten hinwiederum suchen (mehr aus Eigennutz als aus Gerechtigkeit) durch Begünstigung der heimatlichen und Beeinträchtigung der auswärtigen Produkte ihre wirtschaftliche Macht zu steigern, was zur Rivalität zwischen den Staaten, ja zu Handelskriegen führt. Und die meisten Kriege, die geführt werden, haben zu ihrem wahren Grunde Interessen des Handels. Die politische Unsicherheit wirkt wieder auf das innere wirtschaftliche Leben des Staates zurück und vermehrt die Not. Die Unzufriedenheit der Bürger mit ihrer Lage bedroht sodann die letzte Grundlage des Staates, die allgemeine Sicherheit. Der Staat darf einer solchen Entwicklung der Dinge nicht ruhig zusehen und ist zur einzigen Rettung einer nicht halben, sondern ganzen Reform der wirtschaftlichen Zustände gezwungen.

Diese Reform besteht in der allmählichen Durchführung des geschlossenen Handelsstaates. Zu diesem Zweck wird der Staat seine politischen Grenzen zu den natürlichen erweitern, die ihm die Selbsterhaltung ermöglichen, muß die Gliederung der Stände wie oben gezeigt erfolgen, wird für die Übergangszeit der Handel



mit dem Auslande vom Staate übernommen und allmählich eingeschränkt, Künstler aus fremden Ländern in das eigene Land gezogen, die für den Fortschritt der Technik sorgen, bis der Staat seine Grenzen schließt und so in den ruhigen Gang einer sicheren wirtschaftlichen Entwicklung kommt.

Es ist ein eigentümliches Bild, wenn man diesen Fichte'schen Handelssstaat der Platonischen Republik gegenüberstellt. Hier und da die gleiche Schroffheit der Konstruktion der Wirklichkeit aus der Idee, die gleiche strenge Unterordnung der Individuen unter die staatliche Regelung, das gleiche politische Ethos einer Reformation des Staates durch die Idee der Gerechtigkeit. Doch andererseits welche Verschiebung der Akzente in der Bewertung der Stände, die „banausischen“ Stände des platonischen Staates sind Rückgrat und Fundament des Fichte'schen Staates und die Beamten und Gelehrten Diener der wirtschaftlichen Ordnung. Es kündigt sich in Fichte, dem Sohn des Leinewebers aus der Lausitz, das Bewußtsein einer neuen Zeit an, des Zeitalters des Sozialismus. Wohl sind die konkreten Vorstellungen des geschlossenen Handelsstaates, die die wirtschaftlichen Zustände Spartas und des Mittelalters zur geschichtlichen Voraussetzung haben, sowohl wirtschaftspolitisch ohne Vernichtung des modernen auf freier Konkurrenz ruhenden internationalen Wirtschaftslebens undurchführbar, wie sie moralisch durch das Übermaß staatlicher Regelung die Selbständigkeit der Persönlichkeit, um derentwillen die staatliche Regelung gefordert war, aufheben. Das in ihnen wirkende Motiv eines Staatssozialismus aber stellt ein notwendiges Problem in seiner sittlichen, nicht bloß eudämonistischen Notwendigkeit heraus.

d. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters

Ein charakteristisches Zeichen für die unermüdlich rüstige Fortarbeit Fichte's an der Prüfung und Entwicklung seiner Ideen, ist wie die wiederholte Umarbeitung seiner Wissenschaftslehre die immer erneute Arbeit an seinen rechts- und staatsphilosophischen Anschauungen. So wird in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ auf dem Grunde der Bearbeitung der Wissenschaftslehre von 1804 eine neue Erkenntnis der Aufgaben des Staates gegeben.

Wie in allen Bearbeitungen der Wissenschaftslehre festgehalten wird, ist auch hier die Vernunft, das lebendige Wissen,



die einzige Realität und die Welt ein vom Wissen in ihm selbst gesetztes Objekt. Dieses eine göttliche Grundleben umfaßt das All und alles Seiende ist Erscheinung des Einen, Ewigen. So ist das Menschengeschlecht seinem Wesen nach eins mit der Vernunft und seine Bestimmung, alle Verhältnisse des Erdenlebens mit Freiheit nach der Vernunft einzurichten.

In 5 Epochen erfüllt es seine Bestimmung: mit dem Stande der Unschuld seines Vernunftlebens als Instinkt beginnend, tritt es in die 2. Epoche, wo der Vernunftinstinkt nur in wenigen Individuen noch stark gebietend den anderen als Autorität sich gegenüberstellt. Um diesem äußeren Zwange sich zu entziehen, negiert das folgende Zeitalter, welches das gegenwärtige ist, wie die Autorität so alle normative Vernunft, keine andere Wahrheit als die Meinung der Individuen und keinen anderen Wert als den Nutzen anerkennend. In der ernsten wissenschaftlichen Überwindung des Individualismus erhebt sich die 4. Epoche zur Erkenntnis der Vernunft, zum Bewußtsein der vernünftigen Freiheit als der Idee der Menschheit, um in dem 5. Zeitalter mit Freiheit d. h. mit wissenschaftlichem Bewußtsein die Vernunft planvoll in alle Verhältnisse des Erdenlebens einzubilden.

Da im Menschengeschlecht den Individuen gegenüber die Idee sich als das Allgemeine der Gattung manifestiert, ist es die Bestimmung der Menschen ihr Leben zum Leben im Dienste der Gattung zu erhöhen. Der Staat ist eine künstliche Anstalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten. Weit entfernt, daß der Staat aus Individuen zusammengesetzt sei, verschwindet im Staate das Individuum, um als Bürger d. i. Diener des Staatsganzen wiedergeboren zu werden. Da aber der Staat mit dem Widerstand der Individuen zu rechnen hat, ist er eine Zwangsanstalt zur Verwirklichung der Zwecke der Gattung. Der Zweck der Gattung aber ist die Kultur.

Dieses Ziel der Kultur, deren Inhalt alsbald zu bestimmen ist, wird gleichfalls in Epochen erreicht. Der Staat beginnt als Unterwerfung von Freien durch Freie, wobei die Freiheit der Unterworfenen nicht völlig aufgehoben werden darf, wenn noch von staatlichem Leben geredet werden soll. Die Unterworfenen haben, wenn auch eingeschränkte, persönliche Freiheit.

Die 2. Epoche ist eine Unterwerfung aller durch Alle d. h.



ein Staat, wo nicht Herrscher und Beherrschte in zwei Klassen auseinandertreten, sondern alle in gleicher Weise dem Staatszwecke unterworfen sind. Die 2. Epoche gestaltet sich zu 2 Formen: Ist die Unterwerfung Aller unter den Staatszweck nur negativ, indem ein Jeder vom Staate nur in seinen besonderen Zwecken geschützt wird, sodaß die Zwecke nicht aufhören individuelle und ungleiche zu sein, so ist der Staat nur eine iuridische Anstalt zum Schutze des Rechts und alle Gleichheit nur eine Gleichheit des Rechts. Wird aber die Unterwerfung Aller unter den Staatszweck auch positiv, so hören die individuellen Zwecke und die Verschiedenheit der Rechte der Einzelnen auf und es erhebt sich der Staat zur Durchführung der Gleichheit der Rechte, indem alle in gleicher Weise zum Dienst für den Zweck des Staates verbunden sind. Gleichviel ob die Regierung d. h. die Verwaltung des Staates, in der Hand Aller, Mehrerer oder eines Einzelnen liegt, auch die Regierung ist nur Organ der Staatsidee.

Der Inhalt der Staatsidee oder des Gattungszweckes ist die Kultur. Diese besteht in der Sicherung des Staates vor der Wildheit der Bewohner durch Zügelung ihrer Leidenschaften, Unterwerfung des Bodens zu Zwecken der Menschen, die Entwicklung der Fähigkeiten der Bürger zur Beherrschung der Natur. Dagegen können die höheren Zweige der Vernunftkultur, Religion, Wissenschaft, Tugend nie Zwecke des Staates werden. Die Religion nicht, da ihr gegenüber alle Zwangsgewalt aufhört und auch die Regenten anerkennen, Gott unterworfen zu sein. Die Wissenschaft, wo sie reine Wissenschaft oder Spekulation ist, steht außerhalb der praktischen Aufgaben des Staates und die Tugend, weit entfernt erzwungen werden zu können, macht sogar den Staat selbst als Zwangsanstalt überflüssig.

Zusammenfassung

Wie sehr daher der Staat aufgehört hat, nur Institution zum Schutze des Privatrechts zu sein — der Standpunkt des „Naturrechts“ —, auch nicht mehr auf die gerechte Regelung des Wirtschaftslebens eingeschränkt ist — der Standpunkt des „Handelsstaates“ —, sondern die Kulturidee des Staates konzipiert ist, der Inhalt der kulturellen Aufgaben des Staates wird noch allein als praktische Unterwerfung der Natur durch den Verstand d. h. die Kultur als Technik bestimmt.



Wie sehr ferner der Individualismus überwunden und durch die Kulturidee des Staates seine Einheit in der Einheit der Arbeit seiner Bürger begründet wird, das natürliche Fundament des Staates in der Einheit der Nation ist noch nicht erkannt und gewürdigt. Noch besteht der Staat aus der zufälligen Zahl seiner Bürger, die von Bürgern anderer Staaten nicht unterschieden sind, und sind daher Weltbürgergesinnung und Patriotismus in ungleichem Wettstreit. Auch mit einem etwaigen Untergang des einzelnen Staates weiß sich der Philosoph abzufinden: „Welches ist denn das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers? Im allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Kultur steht . . . Und in diesem Weltbürgersinne können wir denn über die Handlungen und Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen, für uns selbst und für unsere Nachkommen bis an das Ende der Tage[1])".

3. Rechts- und Staatsphilosophie nach dem Jahre 1806.

a. Reden an die deutsche Nation

Wie anders als in diesen Worten kosmopolitischer Gleichgültigkeit gegen die Schicksale des einzelnen Staates, betätigte sich aber Fichtes vaterländische Gesinnung, als wirklich der preußische Staat zusammenbrach und Napoleon in Preußen das Deutsche Reich vollends niedergeworfen hatte. Hatten bereits seine religiösen Studien ihn die Vernunft in der individuellen Naturform der sittlichen Liebe und hierdurch den Vernunftwert der sittlichen Individualität finden lassen, so wurde durch das nationale Unglück Fichte der begeisterte Seher, der in den „Reden an die deutsche Nation" zum ersten Mal in der Geschichte des Geistes den unvergänglichen Wert nationalen Daseins enthüllte, der sein Volk begreifen lehrte, daß eine Nation keine zufällige Gemeinschaft von Individuen im Mechanismus des Staates, sondern die ursprüngliche individuelle Erscheinungsform des Ewigen, Göttlichen sei; selbst ein „Samenkorn der Gottheit" d. h. des ursprünglichen, selbständigen Geistes bestimmt in den selbstgeschaffenen, richtiger selbstgewachsenen Ausdrucksformen der eigenen Sprache, Sitte und politischen Institutionen sich zu

[1]) W. W. Bd. VII S. 212.

freiem Ausdruck der nur ihm eigentümlichen menschheitlichen Anlagen zu entfalten.

So vertiefte, vergeistigte und überwand Fichte den Schmerz über den Zusammenbruch des Staates, indem er das nationale Unglück in seiner Tragweite erkennen lehrte, indem er begreifen lehrte, daß es sich nicht nur um den Verlust politischer Rechte handele, sondern um die Frage, ob die deutsche Nation in der Ursprünglichkeit ihrer Anlagen, der Tiefe ihres Geistes und ihrer Sprache, ihrem Ernst und ihrem Glauben an ein Ursprüngliches im Menschen d. i. an seine Freiheit aufhören, und durch den Verlust ihrer letzten Stütze die Sache der Menschheit in der allgemeinen Sündhaftigkeit des Zeitalters untergehen solle. Und gerade durch dieses mutige, tiefgreifende Erfassen des nationalen Unglücks in seiner ganzen, wahren, ja gesteigerten Größe hat Fichte wie sich, so allen Deutschen einen neuen Weg zur Rettung entdeckt.

Ist eine Nation, ist die deutsche Nation nichts anderes als der göttliche Geist der selbsttätigen Ursprünglichkeit in individueller Form, so kann keine Rettung von außen kommen, gibt es kein Hoffen auf ein blindes Ungefähr zufälliger politischer Ereignisse, nützte auch nichts ein an sich aussichtsloser Versuch eines bewaffneten Widerstandes. Das deutsche Volk ist überwunden worden, weil es sich untreu geworden war, weil es den Geist der Ausländerei, des konventionellen, äußerlichen, egoistischen Lebens in seiner Mitte hatte Platz greifen lassen. Es muß zu seiner Ursprünglichkeit zurückgeführt werden, ein neues ihm wahrhaft Entspringendes geistig-sittliches Leben muß in ihm selbst entstehen, die deutsch Redenden müssen zu Deutschen erzogen werden, soll es in Wahrheit eine Rettung des deutschen Volkes geben. Eine Reorganisation der deutschen Nation durch das Mittel der Nationalerziehung fordert der idealistische Denker, der sein Volk liebt, weil er es im Lichte der Ewigkeit d. i. im Lichte seiner Bestimmung erkennt.

Aufgabe der Nationalerziehung ist die Erziehung der Deutschen zur Nation, die Entfaltung der Selbsttätigkeit des Geistes und des Willens, die selbständige Unterwerfung des Einzelnen unter die sittliche Ordnung, in die sein Leben gestellt ist, die freie Begründung und Erhaltung eines sittlichen Gemeinwesens bereits in den Jahren der Erziehung, Übung der Selbstzucht und der Liebe



zur Gemeinschaft. Durch Nationalerziehung soll ein fester unerschütterlicher vaterländischer Geist die Jugend ergreifen, damit durch sie das deutsche Volk zu seinem deutschen Staate gelange.

Dieser Staat kann nicht zum rechtlichen Schutz nur individueller Interessen oder auch allein zur Regelung des wirtschaftlichen Lebens bestimmt sein. „Dieses alles ist nur Mittel, Bedingung und Gerüst dessen, was die Vaterlandsliebe eigentlich will, des Aufblühens des Ewigen, Göttlichen in der Welt, immer reiner, vollkommener und getroffener im unendlichen Fortgange[1])". Darum muß die Vaterlandsliebe den Staat regieren, und kann nicht durch eine Mechanisierung des staatlichen Lebens, sondern allein durch diesen Geist der Staat der Erfüllung seiner nationalen Aufgaben entgegen geführt werden.

Wir müssen es dem Historiker überlassen, die Bedeutung der „Reden" für die Erneuerung des preußischen Staates zu würdigen. Uns liegt es ob, den gewaltigen Fortschritt in der philosophischen Erfassung des Staates, wie er hier sich kundgibt, hervorzuheben; festzustellen, daß in der Erkenntnis der Nation als geistiger Individualität der Staat als Nationalstaat mit der Aufgabe einer nationalen Kultur begriffen wurde, und zu sehen, wie diese grundlegende neue Konzeption in der „Staatslehre" von 1813 ihre systematische Ausprägung erfährt.

b. Staatslehre von 1813

Wiederum wird in fundamentaler Weise die Staatslehre von dem Grunde der Lebensanschauung aus entwickelt: Ist das Leben in seiner möglichsten Annehmlichkeit höchstes Gut und Ziel des Menschen, so sind die irdischen Güter als Mittel für jenen Zweck von hohem Wert, und ist es die Aufgabe des Staates lediglich den Besitz dieser Güter d. i. das Eigentum der Bürger zu sichern. Die Besitzlosen werden als Söldner für den Schutz des Eigentums verwandt. Im Falle eines Krieges des eigenen mit anderen Staaten wartet der Bürger, dem es gleichgültig sein kann, wer sein Eigentum beschützt, wenn es nur beschützt wird, den Ausgang des Krieges ruhig ab und schließt sich auch dem fremden Sieger, um seine Gunst zu erlangen, schon möglichst dann an, wenn

[1]) W. W. Bd. VII S. 384.



sein Sieg als wahrscheinlich zu erwarten ist. Daß der Staat unter fremde Herrschaft kommt und zu fremden Zwecken gebraucht wird, ist belanglos, wenn der Bürger nur sein Eigentum in Sicherheit besitzt. Erst wenn der Feind hieran sich vergreift, wird er dem Bürger verhaßt. So die — im Leben allerdings nie konsequent durchgeführte — Denkungsart des egoistischen Individualismus, dem das Leben das höchste Gut, das Eigentum Mittel zu diesem Zweck und der Staat der bezahlte Diener der Besitzenden zum Schutze ihres Eigentums ist.

In der wahren Ansicht des Lebens dagegen ist das Höchste die sittliche Aufgabe, das Abbild Gottes und das Leben nicht Selbstzweck sondern ganz und unbedingt jenem Zwecke geweiht. Der sittliche Endzweck des Menschen ist frei sich selbst zu bestimmen zu dem, was die Vernunft gebietet. Die Freiheit ist das höchste Gut, an das Leben und Besitz unbedingt zu setzen ist. Die Freiheit aber ist nicht gegeben, sondern aufgegeben, sie besteht in dem ständigen inneren und äußeren Freiwerden. Als innere Freiheit bedeutet sie die sittliche Veredelung des Menschen; als äußere die Vereinigung der Menschen zu gegenseitiger Anerkennung ihrer Freiheit in einem Vernunftreiche des Rechts.

Das Reich des Rechts als Vernunftaufgabe des Menschen hat zur Voraussetzung eine Menge von Menschen, die durch gemeinsame Sprache und sittliche Anschauungen, in der Einheit der Volksgesinnung und der Gemeinsamkeit geschichtlichen Erlebens verbunden sind. Die von außen ungestörte Entwicklung des Volksganzen ist eine Bedingung der Realisierung seiner besonderen Vernunftaufgaben. Darum muß das Volk seine Freiheit verteidigen und gibt es keinen Kompromiß mit einem Feind, der diese bedroht, wie keine Stellvertretung im Kampfe. Wie das Objekt, um das gestritten wird, die Freiheit des Volkes ist, muß ein solcher Krieg vom ganzen Volke mit Aufopferung aller Güter geführt werden, denn das Höchste ist nicht das Leben, sondern die Freiheit.

Da die Aufgabe der Freiheit an alles sich wendet, was Menschenantlitz trägt, ist das Fundament des Rechtsstaates die allgemeine Gleichheit der Bürger. Der Begriff des Rechts widerspricht aber durch das Moment des Zwanges der Freiheit, wie sehr andererseits dieser Zwang von der Freiheit zu ihrer Realisierung

gefordert ist. Der Widerstreit läßt sich nur dadurch lösen, daß der Zwang des Rechts zur äußeren Freiheit die innere Freiheit der Gesinnung unberührt läßt, sodann daß die innere Freiheit durch Staatserziehung zur selbständigen Einsicht in die Vernunft des Rechts und also zur freien Anerkennung des Rechts gebildet wird. Nur durch gleichzeitige Erziehung der Staatsbürger zur freien Anerkennung des Rechts ist der Staat ein Rechtsstaat.

Das Recht als ein a priorischer Begriff der Vernunft und nicht „nach Rousseau's Contrat social empirisch, willkürlich, erdichtet; ein Grübeln über spekulative Aufgaben auf gutes Glück ohne spekulative Prinzipien[1])" fordert die Herrschaft der im Staate vereinigten Bürger über die Natur durch Verbesserung des Ackerbaues, der Künste und Gewerbe, der Kultur der Bürger durch allgemeine Bildung des Verstandes und des Willens. Jede Zeit hat ihr höchstmögliches Ziel dieser Herrschaft. Der Staat hat die Pflicht und das Recht, dieses Ziel zu erkennen und im Sinne dieses Ziels die Bürger zu seiner Verwirklichung zu zwingen.

Zu Erkenntnis dieses Zieles und der es verwirklichenden Mittel bedarf es des zur Zeit im Staate vorhandenen höchsten Verstandes. Nur dieser hat das Recht, Zwingherr zum Recht zu sein. Der höchste Verstand aber muß sich als solcher objektiv erweisen. Dies vermag nur durch wissenschaftliche Begründung der politischen Anschauungen zu geschehen. Jener höchste Verstand als Gesetzgeber kann daher nur aus dem Lehrerstande hervorgehen.

Zugleich vermag der Lehrer als Gesetzgeber auch der 2. Aufgabe des Staates zu entsprechen, die Bürger zur Einsicht in die Vernunft des Rechts zu erziehen. Es zerfällt also der Staat in 2 Stände: in den Stand der Lehrer und der durch Lehrer Gebildeten. So wie die Individuen als verschieden veranlagt geboren werden, erkennt der Lehrer ihre verschiedene Begabung und bestimmt den ihrer Begabung entsprechenden Beruf. Es bleibt bei Platon's Forderung daß die Philosophen Könige sein sollen, aber derjenige nur erweist sich als Philosoph, der sich als belebende Kraft erweist.

Dieses Vernunftreich des Rechts wird durch die Geschichte

[1]) W. W. Bd. IV. S. 436.



in kontinuierlicher Annäherung verwirklicht. Die Geschichte ist der Fortschritt der Menschen zur Kultur. Der Beginn der Kultur ist nur zu begreifen, wenn zu Anfang des geschichtlichen Lebens ein Urvolk, das von Natur mit sittlichem Geist erfüllt war, ein zweites Geschlecht ohne sittliche Erkenntnis doch von unendlicher Bildungsfähigkeit nach seinem Bilde erzog. Die Herrschaft des Urvolks über das fremde Geschlecht beruhte auf dem Glauben an dessen als Gottes Willen verkündete Autorität.

Dieser Autoritätsglaube aber wurde im Fortgang der Zeiten durch den allmählich sich entwickelnden Verstand aufgelöst. Da jedoch der Verstand nicht selbst Neues schaffen, sondern nur Ursprüngliches verstehen kann, setzt der Verstand, so er nicht zügellos alles kulturelle Leben vernichtet, an die Stelle des Glaubens die in freier Erkenntnis begründete Einsicht in die Wahrheit des Glaubensinhaltes. „Das aber ist der Fortgang der Geschichte, daß immerfort der Verstand Feld gewinne über den Glauben, solange bis der erste den letzten ganz vernichtet und seinen Inhalt aufgenommen hat in die edlere Form der klaren Einsicht“ [1]).

Diesem Gesetz der geschichtlichen Entwicklung entspricht die Geschichte der Staaten: Im Altertum ist der Staat und seine Verfassung eine absolut göttliche Anordnung, worüber nicht weiter zu grübeln ist, die den Verstand durchaus abweist. Die Staaten sind Theokratien, die Völker Werkzeuge ihrer Götter, von denen ein jeder den Anspruch auf Weltherrschaft erhebt. Gemäß dem autoritativen Übergewicht der Fürstengeschlechter ist die Verfassung eine aristokratische. Der Mensch an sich ist nichts, alles nur der Bürger und dieser je nach dem Maße der seinem Stand zustehenden Rechte. So herrscht im Staat eine prinzipielle Ungleichheit der Bürger als eine von Gott begründete Tatsache.

Dieser Zustand war solange erträglich, als der Glaube an seinen göttlichen Ursprung bestand. Die Entwicklung des Verstandes, die fortschreitende Aufklärung erschütterte die Wurzel dieses Glaubens und entfesselte das Streben der Masse nach Gleichberechtigung. In dem Kampfe der Demokratie gegen die Aristokratie wird letztere überwunden, da sie den Gründen des Ver-

[1]) W. W. Bd. IV. S. 493.



standes gegenüber ihren Glauben selbst nicht aufrechthalten kann. Mit dem Erringen des politischen Gleichgewichts aber hörte die Fortentwicklung des antiken Staates auf, da der Verstand an Stelle des alten Glaubens keinen neuen setzen konnte.

Es folgt daher das Zeitalter des egoistischen Individualismus, das Zeitalter des Eigennutzes, wo ein jeder nur seinen privaten Angelegenheiten nachgeht und den Staat einzelnen Personen überläßt, die von ihrer persönlichen Genialität getrieben, Führer des Staates werden. Da aber auch sie nicht ewigen Aufgaben, sondern ihrem Ruhme dienen, errichten sie wohl Weltreiche, jedoch ohne diesen innere Festigkeit und kulturellen Gehalt geben zu können.

Die Geschichte der Neuzeit beginnt mit einem neuen Glauben, dem Christentum. Inhalt dieses Glaubens ist die Gleichheit aller Menschen vor Gott in der Gleichheit der Aufgabe, das Reich Gottes auf Erden zu stiften. So ist das von der Vernunft geforderte Reich des Rechts und das vom Christentum verheißene Reich des Himmels auf der Erde ein und dasselbe. Der Gehalt des christlichen Glaubens wird von der Wissenschaftslehre in die Form der Erkenntnis erhoben. „Die Gelehrtengemeine ist das Lehrercorps des Christentums, des Reiches Gottes, die angefangene Gesellschaft, aus deren ununterbrochener Fortdauer jene Regenten und Bildner im geschilderten Reiche hervorgehen werden [1])“.

Das unfehlbare Mittel zur Ausbreitung der Wissenschaftslehre ist die Erziehung, die daher der nächste und dringendste Zweck der Zeit ist. Dieses Mittel ergreift der Staat der Gegenwart schon aus Gründen der Selbstsucht, um seine Macht durch die Tüchtigkeit der Bürger zu steigern, dient also ohne sein Wissen und Wollen dem Endzweck der Realisierung des Reiches der Vernunft, das den Zwangsstaat durch den freien Rechtsstaat überflüssig machen soll und wird.

4. Kritik

In dieser umfassenden Weite und Tiefe der Betrachtung gründet Fichte seine staatsphilosophischen Überzeugungen, erhebt er sich von dem revolutionären, ethischen Individualismus seiner Jugendschriften in unablässigem Ringen mit den Problemen des

[1]) W. W. Bd. IV. S. 589.



Rechts und des Staates zur Höhe einer zugleich nationalen und kosmopolitischen Staatstheorie; erringt er dem Staate gerade durch seine a priorische Begründung in praktischer Vernunft die Erweiterung seiner Aufgaben über den bloßen Schutz individuell-privatrechtlicher Interessen zur Realisierung des Reiches der Kultur im vollen Umkreis wirtschaftlicher und Bildungsaufgaben; verschmilzt er Staat und Volk durch die Idee der nationalen Kultur und die Forderung der staatlichen Erziehung der Nation zur Erfüllung dieser Aufgabe, wie er das allmähliche Wachsen des Staates seiner Idee entgegen im Wege der alle Staaten umfassenden geschichtlichen Entwicklung begreift. Wohl führt der Fichte'sche Grundzug einer herben Strenge der idealen Konstruktion vielfach zu doktrinärem Überspannen des Ideellen in der konkreten Form seiner staatsphilosophischen Forderungen, wie etwa der Forderung einer politischen Herrschaft des Lehrerstandes, in ihrem oben charakterisierten wesentlichen Kern aber gehört die Fichte'sche Rechts- und Staatsphilosophie zum unverlierbaren Gut der Philosophie.

V. Schelling

Während Fichtes moralische Energie immer von neuem in der Arbeit an den Problemen der Rechts- und Staatsphilosophie ihre Betätigung suchte, in seinem System die Kantische Philosophie, die Erkenntnis der Bedingungen der Wissenschaft zur Erkenntnis der sittlichen Selbstbefreiung der Vernunft umprägte, fühlte sich Schelling's künstlerischer Geist vor allem von den Problemen der Natur — und Kunstphilosophie gefesselt. Wie er daher Fichte's Philosophie durch eine Naturphilosophie zunächst ergänzte, verabsolutierte sich ihm alsdann die Natur in ästhetischer Anschauung zur metaphysischen Realität des geistig-natürlichen Universums, und überschritt er die idealistischen Grundlagen des Fichte'schen Systems durch Erneuerung eines dogmatischen Spinozismus der Einheit von Geist und Natur in der Indifferenz der Einen, absoluten Substanz.

Wenn daher Schelling die Philosophie der Kunst „das wahre Organon der Philosophie“ [1]) nennt, so hat er damit das eigentüm-

[1]) W. W. Bd. 3 S. 351. (System des transcend. Ideal).



liche Prinzip seiner Philosophie aufs prägnanteste bestimmt. Denn wenn das Genie die Einheit bewußtloser und bewußter Tätigkeit und der Charakter des Kunstwerkes es ist, die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit zu sein, so ist Schelling's Weltgeist diese Identität bewußtloser und bewußter d. h. geniale Produktion, und dessen Werk, die Welt die Einheit von Geist und Natur, „die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes“ [1]). Die Schellingsche Philosophie ist bewußt die Anwendung der Kunstprinzipien Schillers zur metaphysischen Deutung des Universums und die „Idee“ das Prinzip des Schönen zum Weltgrund erhoben. Dadurch unterscheidet sich aber Schelling auch von Spinoza, indem Natur und Geist, die Attribute der Substanz, ihre inhaltliche Bestimmtheit nicht wie bei diesem durch die Idee der mechanischen Naturwissenschaft als System der Gesetze erhalten, sondern gemäß dem unbewußt-teleologischen, genialen Schaffen des Weltgeistes immer inniger einander durchdringend zu immer reineren Erscheinungen des Absoluten, zu Kunstwerken werden.

Insoweit aber seine Philosophie durch das Identitätsprinzip und die damit gestellte Aufgabe einer Erkenntnis der Wirklichkeit als der kontinuierlichen Verwirklichung der Identität von Idealen und Realen, die Geschichte zur erhöhten Bedeutung des Schauplatzes des sich selbst verwirklichenden Weltgeistes erhob, ergaben sich für Schelling als Konsequenzen seiner philosophischen Grundanschauung Ansichten von Recht und Staat, die für die auf ihn folgenden Denker, insbesondere für Hegel, den Wert entscheidender Anregungen hatten. Wie sehr daher Rechts- und Staatsphilosophie in Schellings System eine nur untergeordnete Bedeutung haben, unter dem Gesichtspunkt der einflußreichen Anregung für seinen Nachfolger seien sie an dieser Stelle in Kürze entwickelt.

Die in der „Neuen Deduktion des Naturrechts“ und auch die im „System des transcendentalen Idealismus“ gelieferten Skizzen einer Rechtsphilosophie scheiden für unsere Behandlung aus, da sie wesentlich bei dem Kantischen Standpunkt des Rechts als des Inbegriffs der Bedingungen allgemeiner persönlicher Freiheit verharren. Bedeutsam hingegen ist die in bewußtem Gegensatz zu seinen eigenen früheren Anschauungen sich darstellende Staats-

[1]) W. W. Bd. 3 S. 349. (System des transcend. Ideal).

philosophie der „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.“ Ihre Grundgedanken sind folgende:

Nachdem der Weltgeist in der bewußtlosen Produktion der Natur sich in immer aufsteigender Entwicklung von der bloßen Materialität zum Dasein der organischen Welt erhoben, erlangt er im Menschen das Selbstbewußtsein seiner Geistigkeit, um in der Produktion der zweiten höheren Natur des Staates deutlicher sein inneres Wesen zu bekunden.

Wie alle Wirklichkeit ist daher der Staat seiner Idee nach die Darstellung des Weltgeistes, die Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit, die erreicht ist, sobald das Besondere und Allgemeine eins, das Einzelne im Ganzen, das Ganze im Leben des Einzelnen enthalten ist. Die Idee des Staates ist, daß er „als Kunstwerk erscheinen soll“ [1]), als die organische Vereinigung des Vielen zur in sich geschlossenen Totalität.

Wirklichkeit hatte diese Idee des Staates nur im Staate der Antike. Im modernen Staat verschwindet die Harmonie privaten und öffentlichen Lebens; und wie die Einheit zur Abstraktion der Monarchie und zur Subjektivität der Kirche sich konzentriert, zersplittert die Vielheit zur Fülle atomistischer Existenzen. Diese Entgegensetzung der zusammengehörigen Prinzipien von Einheit und Vielheit macht Mittler nötig, die aber, da selbst weder zu den Herrschern noch zu den Beherrschten gehörig, niemals eine wahrhafte Realität erlangen können.

Alle wahre Restauration des Staates darf nicht von der nur formalen Idee des Staates als Rechtsinstituts, noch weniger von dem Zweck der allgemeinen Glückseligkeit getragen sein, sondern muß positiv auf die Wiederherstellung der Energie, der rythmischen Bewegung und der Schönheit des öffentlichen Lebens gerichtet sein. Es muß der Staat nicht als Mittel für einen äußeren Zweck, sondern als Selbstzweck, als „das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens“ [2]) geschaffen werden.

Mit dieser Konstruktion des Staates als Verwirklichung des Weltgeistes durch künstlerische Organisation des menschlichen Zusammenlebens läßt Schelling weder die natürlichen noch die sitt-

[1]) W. W. Bd. 5 S. 312. (Vorl. über die Meth. des akad. Stud.)
[2]) W. W. Bd. 5 S. 316. ebda.

lichen Zwecke des Staates als seine konstitutive Idee bestehen, sondern setzt das Wesen des Staates in seine Schönheit. Wie sehr diese Schönheit als Einheit von Geist und Natur die Versittlichung der Natur durch Einbildung des Geistes in sie zur latenten Voraussetzung hat, so ist es doch charakteristisch für Sch.'s Philosophie, daß nicht diese Voraussetzung, sondern allein die formale Forderung der künstlerischen Einheit als Idee des Staates behauptet wird. Es zeigt sich auch hier, wie ausschließlich die Schönheit der natürlichen und geistigen Schöpfungen des Universums das Interesse des Philosophen erregt, und die „Poesie des Weltgeistes" zu begreifen die Aufgabe der Philosophie ist.

Dadurch aber verliert insbesondere seine Staatsphilosophie den hohen sittlichen Ernst, der uns in Fichte's politischen Schriften entgegentrat und dürfen wir daher mit dieser Skizzierung der Schelling'schen Staatsphilosophie uns umso berechtigterer Weise genügen lassen, als nicht die spätere theosophische Staatstheorie, die den Staat als eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluches darstellt, sondern diese künstlerische Anschauung vom Staat für seine Nachfolger die Bedeutung der Anregung gewann.

VI. Hegel

1. Persönlichkeit und System

Die Eigentümlichkeit und Größe der Hegel'schen Natur erkennen wir in der ursprünglichen Einheit seines zugleich sittlichen und künstlerischen Geistes, in der substanziellen Kernhaftigkeit seiner in den sittlichen Mächten lebenden Natur, die er als Kosmos einer vollkommenen Wirklichkeit erfaßt.

Wenn Fichte sich begnügte, die Natur als Material der Pflicht zur Idee der Sittlichkeit in Beziehung zu setzen und so die Welt als Werk Gottes zu deduzieren, wenn Schelling die Einheit von Natur und Geist und ihre gemeinsame Emanation aus dem göttlichen Weltgrunde mehr aphoristisch beleuchtete, als systematisch bewies, ist es das Motiv und die Leistung der Hegel'schen Philosophie, Natur und Geist in der konkreten Geschichte ihrer Entwicklung als die Entfaltung und Verwirklichung des göttlichen Geistes oder der Idee zu erweisen.



In diesem System der Selbstentfaltung und Verwirklichung der Idee kommt nun der Hegel'schen Rechts- und Staatsphilosophie eine bedeutende Stelle zu; sie ist für die Geschichte der Menschheit, was die „Logik" für das ganze System des Universums, so wie diese der Inbegriff der logischen Momente der Weltentwicklung, so ist die Rechts- und Staatsphilosophie der logische Inbegriff der sittlichen Momente, deren Verwirklichung die Geschichte der Menschheit zur Offenbarung des Weltgeistes oder der Idee erhebt.

Dieser Stellung im System entsprechend unterscheidet sich die Hegel'sche Rechts- und Staatsphilosophie durch Methode und Inhalt von jeder anderen Bearbeitung dieser Probleme, ist auch sie wie das ganze Hegel'sche System ein einzigartiger Kosmos der sittlichen Begriffe, gegründet und getragen von der Methode, die den Anspruch erhebt, allein der Objektivität wissenschaftlicher Deduktion zu genügen, der Dialektik.

2. Die Methode der Rechtsphilosophie

Mit hoher begrifflicher Schärfe begründet Hegel, hierin an Kant sich anschließend, das Recht und die Notwendigkeit der Methode als der Bedingung wissenschaftlicher Erkenntnis, indem durch sie allein aller Inhalt der Wissenschaft als wissenschaftlicher bewiesen wird. Die Methode, die der Philosophie zu Grunde liegt, betrachtet Hegel so sehr als ihren Beweisgrund, daß er in der Vorrede seiner Rechtsphilosophie den Wunsch ausspricht, daß „von dieser Seite . . . auch vornehmlich diese Abhandlung (der Rechtsphilosophie) gefaßt und geurteilt würde. Denn das, um was es in derselben zu tun ist, ist die Wissenschaft und in der Wissenschaft ist der Inhalt wesentlich an die Form gebunden[1]."

Da, wo es um die höchste philosophische Gewißheit in der Bestimmung der Begriffe zu tun ist, schaltet die nur formelle Methode der Definition auf Grund der Abstraktion von Einzelfällen aus. Denn da die Gültigkeit der Definition von der Gültigkeit der zu Grunde liegenden Einzelurteile bedingt ist, letztere aber in dieser Methode unerörtert bleibt, ist die Erkenntnis per Definitionem zwar formal aber nicht inhaltlich als objektiv erwiesen. Auch in der Rechtsphilosophie darf daher die Begriffsbestimmung des

[1]) W. W. Bd. VIII Vorrede S. 5.

Rechts nicht durch Abstraktion aus den Einzelbestimmungen des positiven Rechts erfolgen, da die objektive Geltung letzterer nicht erwiesen ist.

Noch weniger genügt die durch Fries eingeführte Berufung auf die „Tatsachen des Bewußtseins“ als Beweisgrund der Objektivität der Begriffe. „Wenn die erste zwar formelle Methode doch noch die Form des Begriffs in der Definition, und im Beweise die Form einer Notwendigkeit des Erkennens fordert, so macht die Manier des unmittelbaren Bewußtseins und Gefühls die Subjektivität, Zufälligkeit und Willkür des Wissens zum Prinzip [1].“ Sie ist daher, wenn „die bequemste unter allen, so zugleich die unphilosophischste“ [2]).

Aber auch die historische Methode der Ableitung der Rechtsbegriffe aus den historischen Ursachen ihrer Entstehung und Entwicklung und der Erweis des immanenten logischen Zusammenhanges eines Rechtsbegriffs mit einem historischen Rechtssystem ist mit der philosophischen Begründung und Rechtfertigung der Rechtsbegriffe nicht zu verwechseln. „Dieser Umstand, der sehr wichtig und wohl festzuhalten ist, ist zugleich sehr einleuchtend; eine Rechtsbestimmung kann sich aus den Umständen und vorhandenen Rechtsinstitutionen als vollkommen gegründet und konsequent zeigen lassen und doch an und für sich unrechtlich und unvernünftig sein, wie eine Menge der Bestimmungen des römischen Privatrechts, die aus solchen Institutionen als die römische väterliche Gewalt, der römische Ehestand ganz konsequent flossen. Es seien aber auch die Rechtsbestimmungen rechtlich und vernünftig, so ist es etwas ganz was anderes, dies von ihnen aufzuzeigen, was allein durch den Begriff wahrhaftig geschehen kann, und ein anderes, das Geschichtliche ihres Hervortretens darzustellen, die Umstände, Fälle, Bedürfnisse und Begebenheiten, welche ihre Feststellung herbeigeführt haben [3])“.

Diejenige Methode wird allein mit Recht eine objektive genannt werden und für philosophische Untersuchungen geeignet sein, in der alles Subjektive des Meinens getilgt ist, und nur die Sache

---

[1]) W. W. Bd. VIII Einl. S. 24.

[2]) W. W. Bd. VIII ebda.

[3]) W. W. Bd. VIII S. 26 ebda.

selbst sich darstellt in der immanenten Entwicklung ihres Begriffs. Diese Methode ist die dialektische, in der nicht nur die allgemeine Form, sondern auch der Inhalt der Begriffe, ihr Besonderes hervorgebracht wird. „Diese Dialektik ist dann nicht äußeres Tun eines subjektiven Denkens, sondern die eigene Seele des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervorbringt[1])".

Da es die Natur der Idee ist, von allgemeinen Bestimmungen zu immer konkreteren fortschreiten, und diese Besonderungen weil Besonderungen der Idee d. h. der absoluten Wirklichkeit zugleich Gestaltungen in der existierenden Welt sind, so ist es die Aufgabe der Rechtsphilosophie die logische Entfaltung und Verwirklichung des Geistes innerhalb des Rechtsgebietes in der Kontinuität seiner begrifflichen Entwicklung darzustellen. Dabei ist aber ein Zusammenfallen der logischen Abfolge der Begriffe und ihrer historischen Verwirklichung nicht notwendig, sondern wohl möglich, daß allgemeine Begriffe erst in viel konkreteren Gestaltungen Realität erlangen. Um aber die Wahrheit dieser konkreten Gestaltungen zu begreifen, ist es notwendig, sie aus den abstrakten als logisches Resultat hervorgehen zu lassen.

3. Inhalt der Rechtsphilosophie

„Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, sodaß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur ist[2])."

Gemäß dieser Begriffsbestimmung des Rechts als des Reiches der verwirklichten Freiheit erweitert sich die Hegel'sche Rechtsphilosophie über den Inhalt jeder anderen Rechtsphilosophie. Denn da hier das Recht nicht als äußere Regelung des staatlichen Lebens zur Herbeifürung des Reiches der Freiheit, sondern als Reich der verwirklichten Freiheit, also als Dasein und Gestalt des objektiven, vernünftigen Geistes, der Idee gefaßt ist, gliedert sich die Hegel'sche Rechtsphilosophie gemäß dem allgemeinen Gesetz der Entwicklung

[1]) W. W. Bd. VIII S. 63 (Einleitung).
[2]) W. W. Bd. VIII S. 32 ebda.



der als Wille sich vernünftige Wirklichkeit gebenden Idee in die Darstellung des an sich seienden Willens oder des abstrakten Rechts, des seine Allgemeinheit erfassenden für sich seienden Willens oder der Moralität, und des in seinen vernünftigen Inhalten sich selbst erkennenden, an und für sich seienden Willens oder der Sittlichkeit. Recht, Moralität und Sittlichkeit werden nicht als Sonderaufgaben der Kultur geschieden, sondern als die logischen Momente der Entwicklung des objektiven Geistes oder der Verwirklichung des Reiches der Freiheit systematisiert.

a. Der an sich seiende Wille — Abstraktes Recht oder Privatrecht

Dem Grundsatz der Idee zufolge, von allgemeinen zu konkreten Bestimmungen sich zu entwickeln, ist die Idee als sich Wirklichkeit gebender Wille zuerst die leere Allgemeinheit des Wollens überhaupt, die Möglichkeit von jedem besonderen Inhalt zu abstrahieren und sich als mit sich identischer Wille zu wissen. Wohl existiert dieser allgemeine Wille nur als Person und ist demnach mit individuellen Inhalten, Neigungen, Trieben erfüllt. Diese Inhalte aber sind dem abstrakten Willen etwas schlechthin Äußeres, Gleichgiltiges. Er ist sich selbst die sich von allen Inhalten innerlich loslösende, formell identische Persönlichkeit.

Diese abstrakte Persönlichkeit „macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher formellen Rechtes aus. Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Personen“ [1]).

Da das Recht das Dasein der Freiheit ist, so gibt sich die Persönlichkeit ihr Recht, indem sie eine Sphäre der Wirklichkeit zur Darstellung ihrer Freiheit erhebt. Das Eigentum ist die wirklich gewordene Freiheit der Person. Indem der freie Wille eine Sache ergreift, um seinen Willen in sie hineinzulegen, ist die Sache das Eigentum der sie zuerst ergreifenden Person, d. h. Repräsentant seiner Freiheit geworden, ist alles Eigentum seiner Idee nach also Privateigentum.

Da aber die Freiheit des Willens selbst eine ganz allgemeine, leere ist und nicht bestimmte Aufgaben enthält, ist auch das Recht auf das Eigentum nur abstrakt und bleibt völlig unbestimmt und

---

1) W. W. Bd. VIII S. 73.

gleichgültig, was und wieviel jemand zum Eigentum hat. Ebenso hat der Eigentümer entsprechend der Unbestimmtheit des allgemeinen Willens durch sein Recht nur die Möglichkeit und Erlaubnis, nicht aber die Verpflichtung sein Eigentum zu benützen. Das abstrakte Recht kennt keine Gebote, nur das Verbot die Freiheit anderer zu stören.

Das Eigentum wird erworben durch Besitznahme, die im Ergreifen, Formieren und symbolischer Besitznahme besteht. Der Eigentümer hat das Recht des ganzen Gebrauchs der Sache in ihrem ganzen Umfange. Teilweiser oder temporärer Gebrauch ist vom Eigentum unterschieden, welches wesentlich freies, volles Eigentum ist.

Da das Eigentum dadurch erworben wird, daß jemand seinen Willen in eine Sache hineinlegt, die noch nicht einem anderen gehört, besteht auch das Recht, das Eigentum aufzugeben, indem der Wille von der Sache zurückgezogen wird. Dies geschieht entweder durch dauernden Nichtgebrauch des Eigentums, durch welchen der Verzicht auf die Sache zum Ausdruck gebracht wird, oder durch vertragsmäßige Entäußerung. Unveräußerlich sind nur diejenigen Güter, die nicht äußere Sachen, sondern wesentliche Bestimmungen der Persönlichkeit sind wie Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion, Leben. Dagegen ist eine teilweise und zeitweilige Entäußerung körperlicher und geistiger Geschicklichkeiten zum Gebrauch anderer der Freiheit der Persönlichkeit nicht entgegengesetzt.

In der Entäußerung des Eigentums tritt der Wille aus seiner abstrakten Isoliertheit heraus und in Beziehung zu einem anderen besondern Willen. Die beiden besonderen Willen vereinigen ihren Willen zur beiderseitigen Vereinbarung über eine Sache, indem durch die Vereinbarung oder den Vertrag der eine sein Eigentum aufgibt und der andere es erwirbt. Da die beiden kontrahierenden Teile selbständige Personen sind, geht der Vertrag von der Willkür der Kontrahenten aus und schreitet fort zur Herstellung eines gemeinsamen Willens über eine Sache, demzufolge diese ihren Eigentümer wechselt.

Im Vertrage ist der Wille der Kontrahenten wohl ein gemeinsamer geworden. Es ist aber zufällig, ob dieser der Willkür entstammende gemeinsame Wille dem an sich seienden allgemeinen

Willen, wie ob der Vollzug des gemeinsamen Willens durch jeden Kontrahenten auch nur dem relativ allgemeinen, d. i. dem gemeinsamen Willen entspricht. Ist der besondere Wille der Kontrahenten dem allgemeinen oder gemeinsamen Willen entgegengesetzt, so schreitet der Wille zum Unrecht fort als der Negation des Rechts.

Das Unrecht erscheint in dreierlei Form: 1. als unbefangenes Unrecht, wo ein jeder der Kontrahenten mit seinem Anspruch auf die Sache im Rechte zu sein glaubt, die Sphäre des bürgerlichen Rechtsstreites; 2. als Betrug, die Negation des Rechts unter dem Scheine des Rechts, wo dem Betrogenen vorgespiegelt wird, es geschehe ihm recht; 3. als Verbrechen, die Negation des Rechts in offener Übertretung des Rechts.

Als Negation des Rechts ist das Unrecht in sich Schein und sein Recht, in dieser Nichtigkeit erwiesen zu werden. Darum tritt bei Betrug und Verbrechen die Strafe ein als Wiederherstellung des Rechts, während beim unbefangenen Unrecht das Recht als solches anerkannt geblieben war, daher eine Strafe nicht erfolgt. Das abstrakte Recht aber sogleich als Zwangsrecht definieren, heißt es bei einer Folge auffassen, die erst beim Unrecht eintritt.

Geschieht die Verletzung des Rechts durch Beschädigung einer Sache, so ist die Strafe Ersatz. Wird aber der an sich seiende Wille selbst verletzt, so ist es nicht nur an sich recht, den Verbrecher zu strafen, sondern die Strafe ist das Recht des Verbrechers selbst als die Ehre des vernünftigen Wesens, für seine Handlungen zur Verantwortung gezogen zu werden. Die Strafe, die den Verbrecher trifft, ist insofern Wiedervergeltung, als die Negation des Verbrechens durch die Strafe genau im Umfange der Negation des Rechts durch das Verbrechen erfolgt. Darum muß bei Mord Todesstrafe eintreten, da es kein anderes Äquivalent für ein zerstörtes Menschenleben gibt.

Solange die Aufhebung des Verbrechens durch die Strafe Angelegenheit eines individuellen Willens ist, der die Strafe als Rache vollzieht, ist die Handlung wohl dem Inhalte nach gerecht, in der Form aber subjektiv und darum selbst ein Unrecht. Dieser Widerspruch findet seine Aufhebung durch Statuierung einer dem besonderen Willen und seinen Leidenschaften entzogenen nicht rächenden, sondern strafenden Gerechtigkeit. Hiermit wird aber

ein Wille errichtet, dessen Inhalt das Wollen des Rechts ist, und damit zur Moralität fortgeschritten.

b. Der für sich seiende Wille — Moralität

In der Sphäre der Moralität zieht sich der Wille aus seinem An-sich, seinem äußeren Dasein in sich selbst zurück und erfaßt sich im Gegensatz zu den Sachen als Vernunft. Dieser in sich selbst ruhende Wille manifestiert sich in Handlungen, deren wesentlicher Charakter es ist 1. einem Vorsatz zu entspringen und so nicht bloße Begebenheit sondern gewollt zu sein; 2. als Handlung besondern Inhalts bestimmte Zwecke zu realisieren, die als Zwecke des subjektiven Willens der Befriedigung der Subjektivität oder der Realisierung ihres Wohles dienen; 3. als Handlungen denkender Wesen zur Allgemeinheit des objektiven Zweckes erhoben zu werden in der Idee des Guten als der Forderung objektiv wertvoller Handlungen.

Da aber die Idee des Guten auf dem Standpunkt der Moralität bloße Forderung des Willens an seine eigene Individualität ist, ohne die Identität der Forderung des Guten mit den Inhalten des individuellen Daseins zu erkennen, so bleibt die Idee des Guten im Formellen als Forderung allgemein gültigen Handelns ohne Erkenntnis der objektiven Inhalte eines objektiven Handelns. Nur die Selbstbestimmung durch die Idee des Guten macht auf diesen Standpunkt die Freiheit des Subjekts aus und nur in ihr weiß es seinen Wert und seine Würde. Da der Inhalt des Guten noch nicht in einem System von Grundsätzen erfaßt ist, erhebt das Subjekt die Forderung, von sich aus in seinem Gewissen zu erkennen, was gut ist, um durch die selbständige Entscheidung das Recht seiner Subjektivität zu erhalten.

So sehr in der Forderung der Selbstbestimmung durch das eigene Gewissen das Recht der vernünftigen Persönlichkeit, nur das als verpflichtend anzuerkennen, was es selbst als solches erkennt, zur Darstellung gelangt, ist in dem bloß subjektiven Prinzip des Gewissens auch die Quelle des Irrtums und der Selbsttäuschung über das, was recht ist, gegeben. Sodann ist wegen der Unsichtbarkeit der die Handlung bestimmenden Motive die Möglichkeit vorhanden, Unrecht mit dem Anspruch zu tun, daß es als Ausdruck einer rechten Gesinnung angesehen werde, d. i.

die Heuchelei, die bis zu vorgeblich ethischer Negation aller Pflicht in der romantischen Theorie der Ironie geführt hat, in welcher die Souveränität des individuellen Ich als Wahrheit und Recht proklamiert wird.

c. Der an und für sich seiende Wille — Sittlichkeit

Das Dasein der Freiheit hat sich in der Sphäre der Moralität zum Selbstbewußtsein des Guten bestimmt. Sowohl der abstrakte Begriff des Guten, wie die objektiver Prinzipien ihrer Selbstbestimmung entbehrende Subjektivität des Gewissens erfordern aber ein System von vernünftigen Inhalten als Gesetzen, durch welche der Begriff des Guten erfüllt und das Gewissen vor Irrtum bewahrt wird. Diesen Standpunkt erreicht der Wille in der Sphäre der Sittlichkeit, indem er sich einerseits durch ein System substanzieller, vernünftiger Gesetze bestimmt und andererseits gerade in seiner Bestimmung durch die Substanz objektiver sittlicher Mächte die Freiheit und den Wert seiner Persönlichkeit, sich selbst in der Wahrheit seines Seins erfaßt.

Der letzte und höchste Gehalt der Freiheit ist so einmal „das Objektive, Kreis der Notwendigkeit, dessen Momente die sittlichen Mächte sind, welche das Leben der Individuen regieren und in diesen, als ihren Accidenzen, ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben“ [1]), „andererseits sind sie dem Subjekt nicht ein Fremdes, sondern es gibt das Zeugnis des Geistes von ihnen als von seinem eigenen Wesen, in welchen es sein Selbstgefühl hat, und darin als seinem von sich ununterschiedenen Elemente lebt — ein Verhältnis, das unmittelbar noch identischer als selbst Glaube und Zutrauen ist“ [2]).

In dieser Identität des allgemeinen und besonderen Willens fällt somit Pflicht und Recht in eins, und der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte als er Pflichten und Pflichten insofern er Rechte hat. Im abstrakten Recht habe ich das Recht und ein anderer die Pflicht gegen dasselbe, im Moralischen soll nur das Recht meines eigenen Wissens und Wollens sowie meines Wohls mit den Pflichten geeint und objektiv sein, das Sittliche erst ist die wahrhafte Versöhnung von Recht und Moralität in der Identität

---

[1]) W. W. Bd. VIII S. 206. [2]) W. W. Bd. VIII S. 207.



von Recht und Pflicht, von objektivem Gesetz und Selbstbestimmung, von an und für sich seiendem Willen.

Das System der Sittlichkeit enfaltet sich in den drei Momenten der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates.

α. Die Familie

Die Familie ist der unmittelbare, natürlich-sittliche Geist. Seine Substanzialität besteht in der Gesinnung der Liebe, die die Mitglieder der Familie zur Einheit zusammenschließt, sodaß jeder Einzelne sich nur als Glied dieses Ganzen empfindet. Die Familie gestaltet sich nach den 3 Seiten: 1. der Ehe als der natürlich-sittlichen Einheit von Mann und Frau „in dem Bewußtsein dieser Einheit als substanziellen Zwecks, hiermit in der Liebe, dem Zutrauen und der Gemeinsamkeit der ganzen individuellen Existenz“ [1]); 2. dem Eigentum und Gut der Familie als ihrer äußeren Realität und 3. der Erziehung der Kinder, in welcher die Liebe der Ehegatten sich selbst zur Objektivität verklärt. Die Erziehung hat den Zweck, einmal das Sittliche in den Kindern zur unmittelbaren Empfindung zu bringen, sodann die Kinder zur Selbständigkeit und zu freien Persönlichkeiten zu erziehen.

Mit dem Heranwachsen der Kinder oder dem Tode der Ehegatten geht die Familie ihrer natürlichen Auflösung entgegen. Diese natürliche Auflösung kann auch schon vorzeitig eintreten, wenn die Ehegatten in ihren Gesinnungen zu feindlichem Gegensatz sich entwickeln, sodaß entsprechend der seelischen auch die äußere Scheidung eintreten muß. Weil aber die Ehe etwas Sittliches ist, so kann ihre Auflösung auch nur durch eine sittliche Autorität erfolgen, sei es der Kirche oder des Staates.

β. Die bürgerliche Gesellschaft

Außerhalb der Familie ist der Einzelne zunächst außerhalb alles menschlichen Zusammenhanges. Doch die Bedürfnisse der Menschen, die nur in Gemeinschaft in ausreichender Weise befriedigt werden können, nötigen sie, in Zusammenhang und gegenseitige Abhängigkeit zu treten, sodaß als System der gegenseitigen Abhängigkeit die bürgerliche Gesellschaft hervorgeht. Die bürger-

[1]) W. W. VIII S. 220.

liche Gesellschaft ist der Sittlichkeit insofern entgegengesetzt, als ihre Grundlagen nur das Bedürfnis der Individuen und ihr Zweck die Befriedigung der Bedürfnisse der Einzelnen durch das Mittel des gesellschaftlichen Lebens ist.

1. Das System der Bedürfnisse

Innerhalb des gesellschaftlichen Lebens aber werden die Bedürfnisse der Individuen, wie wohl bis zu gewissem Grade befriedigt, so auch durch die fortschreitende Verstandesbildung gesteigert und verfeinert. Hierin liegt einerseits die Gefahr der wachsenden Unbefriedigung und Not, andererseits ein Überwinden oder ein Verhüllen der naturnotwendigen Bedürftigkeit durch selbstgeschaffene Bedürfnisse.

So bunt das Gewimmel der Bedürfnisse ist, die im gesellschaftlichen Leben erzeugt und befriedigt werden, so ist es doch nicht gesetzlos und ist es die Errungenschaft der „Staatsökonomie", die Prinzipien erkannt zu haben, nach denen das anscheinend Zerstreute durch eine gesetzliche Notwendigkeit zusammengehalten wird, „die besonderen Sphären sich gruppieren, auf andere Einfluß haben und von ihnen ihre Beförderung oder Hinderung erfahren" [1]).

Das Mittel, durch welches die Gesellschaft ihre Bedürfnisse befriedigt, ist die Arbeit, die um den gesteigerten Anforderungen zu genügen, zu einer Teilung der Arbeit bis zu ihrer Spezialisierung fortschreitet. Hiermit tritt aber zugleich eine immer größer werdende Mechanisierung der Arbeit ein, sodaß schließlich der Mensch durch die Maschine ersetzt werden kann und ersetzt wird.

An diesem System gesellschaftlichen Lebens hat jeder einzelne Teil, doch nicht ein jeder in gleicher Weise, sondern gemäß seinem Vermögen, seinen Fähigkeiten und Geschicklichkeiten. Die sich ergebende Ungleichheit ist nicht nur natürlich notwendig, sondern entspricht auch dem Recht der Besonderheit des Geistes, als solche zur Geltung zu kommen.

Die unendlich mannigfachen Mittel zur Befriedigung der gesellschaftlichen Bedürfnisse sammeln sich gemäß ihren Inhalten zu besonderen Massen, und die sie produzierenden Individuen ordnen sich zu Ständen. Letzterer gibt es drei: der substanzielle

[1]) W. W. Bd. VIII. S. 250.

Stand, der sein Vermögen im Bodenbesitz hat, der Stand des Gewerbes, der sich in den Fabrikanten- und Handelsstand gliedert, und der allgemeine Stand, der die allgemeinen Interessen der Gesellschaft zu vertreten hat. Diese allgemeinen Interessen der Gesellschaft werden insbesondere durch die Rechtspflege wahrgenommen, für die besondere Institutionen geschaffen werden.

2. Die Rechtspflege

Das Recht hat die doppelte Bestimmtheit einmal Gedachtes und Gewußtes zu sein, also die Form des Gedankens, des Begriffs, zu tragen, sodann als Macht die Wirklichkeit zu bestimmen und positives oder gültiges Recht zu sein.

Das Gewohnheitsrecht unterscheidet sich vom positiven Recht nur durch die geringere begriffliche Bestimmtheit, außerdem dadurch, daß die Kenntnis dieses Rechts ein zufälliges Eigentum Weniger ist. Dagegen ist es unrichtig, für das Gewohnheitsrecht geltend zu machen, daß es in unmittelbarerem Zusammenhang mit dem Leben stehe, da auch das geschriebene Recht nicht aufhört, Gewohnheit der Nation zu sein oder zu werden. Wird das Gewohnheitsrecht aufgeschrieben ohne begrifflich verarbeitet zu werden, so trägt es an sich den Mangel unsystematischer Zusammenhangslosigkeit und Unförmigkeit wie z. B. das Englische Recht. Sodann erfordert das Fehlen allgemeiner Prinzipien, da nicht alle Fälle vom Gewohnheitsrecht vorgesehen sein können, eine kontinuierliche Neubildung des Rechts durch den rechtsprechenden Richter, wodurch eine neue Rechtsunsicherheit geschaffen wird.

„Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen, — da es nicht darum zu tun sein kann, ein System ihrem Inhalte nach neuer Gesetze zu machen, sondern den vorhandenen gesetzlichen Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu erkennen, d. i. ihn denkend zu fassen . . . — wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Stande angetan werden könnte[1])".

Indem das positive Gesetztsein des Rechts Bedingung seiner Geltung ist, kann es wohl vorkommen, daß an sich Unrechtes zur Geltung des Gesetzes gelangt. Insofern ist die positive Rechts-

---

[1]) W. W. Bd. VIII, S. 267.

wissenschaft nur Kenntnis dessen, was Rechtens ist, ohne aber die Frage zu lösen, die vor das Forum der Philosophie gehört, ob das, was Rechtens ist, auch Recht ist.

Seinen Inhalt hat das Recht an dem Stoff „der in der bürgerlichen Gesellschaft ins Unendliche sich vereinzelnden und verwickelnden Verhältnisse und Arten des Eigentums und der Verträge, ferner der auf Gemüt, Liebe und Zutrauen beruhenden sittlichen Verhältnisse, jedoch dieser nur insofern sie die Seite des abstrakten Rechts enthalten; die moralische Seite und moralischen Gebote, als welche den Willen nach seiner eigensten Subjektivität und Besonderheit betreffen, können nicht Gegenstand der positiven Gesetzgebung sein. Weiteren Stoff liefern die aus der Rechtspflege selbst, aus dem Staate u. s. f. fließenden Rechte und Pflichten [1]).“

Die Verbindlichkeit gegen die Gesetze schließt die Notwendigkeit ein, daß das Recht allgemein bekannt gemacht werde. Da sodann die Verwirklichung des Rechts ein Interesse der Allgemeinheit ist, muß der Rechtsgang, in welchem das Recht auf einzelne Fälle angewandt wird, d. h. das Rechtsverfahren gleichfalls allgemein festgesetzt und öffentlich sein. Da aber die Anwendung der Gesetze auf den besonderen Fall stets eine Zufälligkeit in sich schließt, insofern die Feststellung des Tatbestandes nicht Sache der Vernunft sondern der verständigen Auffassung ist, so fordert die Freiheit der Selbstbestimmung das Mitwirken der Bürger neben dem Juristenstand in der Rechtsprechung durch Geschworenengerichte.

Das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft hat also das Recht, im Gerichte zu stehen, d. h. das Recht zu kennen und an seinem Wirklichwerden mitzuwirken, wie die Pflicht, sich vor Gericht zu stellen und sein streitiges Recht nur vor dem Gerichte wahrzunehmen.

3. Polizei und Korporation

Die Sicherung des allgemeinen Interesses der Ruhe, der Zuverlässigkeit des Geschäftsverkehrs in Maß und Gewicht und der Gesundheit der Waren, des geordneten Zustandes der Straßen und öffentlichen Anlagen etc. erfordern die besondere Aufsicht der

[1]) W. W. Bd. VIII, S. 269.



bürgerlichen Gesellschaft, die sie durch die Polizei ausübt. Desgleichen liegt es im Interesse der bürgerlichen Gesellschaft und ist es daher ihre Pflicht, der Verarmung der Massen entgegen zu wirken. Aus dem gleichen Grunde folgt das Recht der bürgerlichen Gesellschaft, hinsichtlich der Erziehung der Kinder darüber zu wachen und zu verlangen, daß diese zu geeigneten Gliedern der bürgerlichen Gesellschaft erzogen werden.

Durch die Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft in Stände ist ein engerer Zusammenschluß der Angehörigen desselben Standes zu Genossenschaften oder Korporationen vorbereitet. Die Korporation ist eine Erweiterung der Familie auf dem Boden des Berufslebens. Sie hat das Recht, ihre Angelegenheiten unter Aufsicht der öffentlichen Macht selbständig zu besorgen, sodaß die Angehörigen der Korporation in ihr ihren Schutz, die Vertretung der Standesinteressen und ihre Standesehre genießen. Dadurch, daß die Korporation ihre Mitglieder in den Dienst der Korporation und also über-individueller Aufgaben stellt, schafft die Korporation bereits in der bürgerlichen Gesellschaft einen sittlichen Zusammenhang unter ihren Gliedern und ist hierdurch nächst der Familie die zweite sittliche Wurzel des Staates.

γ. Der Staat

a. Die Idee des Staates

Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Mächte in den sie erkennenden und verwirklichenden Individuen. Es hieße den Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechseln, so man in ihm nur ein Mittel zur Erhaltung der Individuen und zur Erreichung ihrer egoistischen Interessen, des Schutzes ihrer Person und ihres Eigentums erblicken wollte. Dies hat Rousseau getan, der das Verdienst hat, den Staat auf dem Grunde des Denkens haben aufbauen zu wollen. Dieses Denken aber wurde von ihm nur als Denken der egoistischen Individuen gefaßt, sodaß auch der allgemeine Wille nur als ein gemeinsamer sich ergab. Damit fiel der Staat der Willkür der Meinung, des Wunsches und der Begierde anheim, wie er im Vertrage eine nur zufällige subjektive Grundlage hat. Indem aber der Staat als objektiver Geist, als Wirklichkeit der Vernunft erkannt wird, ist es die Pflicht der



Individuen dem Staate anzugehören, weil sie nur in ihm zu substanziellem Gehalt, zu wahrhafter Sittlichkeit gelangen.

Die Vernunft des Staates besteht darin, daß er die Versöhnung des Allgemeinen, der sittlichen Forderungen, mit dem Besonderen, den Anlagen und Interessen der Individuen ist, also die konkrete Freiheit darstellt. Indem die Individuen in die höhere Sphäre sittlicher Zwecke erhoben werden, finden sie in der Hingabe an das Substanzielle zugleich Befriedigung ihrer besonderen Zwecke. „Das Prinzip der modernen Staaten hat die ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigem Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen, und zugleich es in die substanzielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten[1]).“

So ist der Staat gegen die Sphäre des Privatrechts und Privatwohls, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft einmal die übergreifende Macht, von deren Natur ihre Gesetze und Interessen abhängig sind, andererseits finden letztere gerade im Staat ihre vollkommene Befriedigung, sodaß der Staat als ihr immanenter Zweck erscheint. Der Staat bedeutet und bezweckt die Versittlichung aller Lebensverhältnisse der Individuen durch Hineinbeziehen alles individuellen Lebens in den Dienst für die sittlichen Zwecke der Allgemeinheit, wodurch zugleich das Recht und das Wohl der Individuen gesichert wird.

Die Idee des Staates hat ihre Wirklichkeit im individuellen Staat, welcher das Werk und die Erscheinung eines individuellen Volksgeistes ist, und prägt ihre Vernunft in dessen Institutionen oder Verfassung aus. Die Verfassung ist die feste Basis des Staates, sowie des Zutrauens und der patriotischen Gesinnung der Bürger für den Staat, „die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit, da in ihm die besondere Freiheit realisiert und vernünftig, damit in ihm selbst an sich die Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit vorhanden ist[2]).“

Die politische Verfassung ist 1. die Organisation des Staates in Bezug auf sich selbst, das innere Staatsrecht; 2. die Ordnung des Verhältnisses des einen Staates zu dem anderen, das äußere Staatsrecht.

[1]) W. W. Bd. VIII. S. 315.
[2]) W. W. Bd. VIII. S. 321.



b. Staatsverfassung

1. Das innere Staatsrecht

Der Staat als Wirklichkeit der Vernunft gliedert sich zu einem konkreten Organismus durch Teilung der Gewalten, die aber nicht mechanisch nebeneinander bestehen dürfen, sondern lebendig zusammen wirken sollen. Dies geschieht wenn die gesetzgebende und regierende Gewalt (die iuridische gehört zur letzteren) ihre Einheit finden in dem Monarchen, also in der konstitutionellen Monarchie.

Die Souveränität des Staates besteht darin, daß die besonderen Gewalten nicht absolut selbständig sind, sondern in der Einheit des Staates ihre gemeinsame Wurzel haben. Diese Souveränität oder Einheit des Staates darf aber nicht abstrakt bleiben, sondern muß in der konkreten Form der Staatspersönlichkeit existieren. Der Monarch repräsentiert die Einheit des Staates und darin liegt seine Majestät. Er ist daher nichts als Privatperson, alles als Inbegriff der Staatssouveränität, sein Wille geltend nicht als subjektiver Wille eines Individuums, sondern als persönlicher Vollzug des in den staatlichen Körperschaften abstrakt erscheinenden Staatswillens. „In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Gesetz allein die objektive Seite zu, welchem der Monarch nur das subjektive „Ich will“ hinzuzufügen hat“ [1]).

Damit die objektive Seite in den Entscheidungen des Monarchen zu ihrem Recht gelange, umgibt sich der Monarch mit Ratgebern, die für die Gesetzlichkeit seiner Maßnahmen verantwortlich sind, während der Monarch als höchste Spitze des Staates der äußeren Verantwortung entrückt bleibt und nur in seinem Gewissen sich verantwortlich weiß.

Die Ausführung der monarchischen Entscheidungen und das Fortführen und Erhalten des bereits Entschiedenen ist Sache der Regierung. Vor Mißbrauch der Amtsgewalt von Seiten der Regierung schützt teils die Hierarchie des Beamtenstandes, teils die Kontrolle der Gemeinden und Korporationen, ferner die Erhöhung der sittlichen und Gedankenbildung der Beamten, endlich die Größe des Staates, die Privatverbindungen unwirksam macht.

[1]) W. W. Bd. VIII. S. 366.

Zur gesetzgebenden Gewalt gehören der Monarch und die Stände, damit die Gesetze nicht nur für den ganzen Staat gelten, sondern auch durch seine Glieder zustande kommen und so das Recht der Selbstbestimmung der Bürger zur Anerkennung gelangt. Die Stände sind durch Repräsentanten in 2 Kammern vertreten.

Damit die Gesetzgebung aber in Wahrheit Ausdruck der Selbstbestimmung des Staatsganzen sei, müssen die Ständeverhandlungen öffentlich sein und die öffentliche Meinung über die Staatsgeschäfte unterrichtet werden. Die öffentliche Meinung enthält in sich „die ewigen substanziellen Prinzipien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustandes überhaupt in Form des gesunden Menschenverstandes“ [1]). Hieraus folgt das Ehrwürdige der öffentlichen Meinung hinsichtlich ihres substanziellen Gehalts, wie ihre Seichtheit hinsichtlich der Form ihres Räsonnierens über Begebenheiten und Verhältnisse des Staates.

2. Das äußere Staatsrecht

Ein jeder Staat hat das Recht, von den anderen zu verlangen, daß sie ihn als solchen d. h. seine souveräne Selbständigkeit anerkennen. Ob aber diesem Recht entsprochen wird, hängt von dem guten Willen dieser Staaten ab, da jeder Staat eine für sich geschlossene Souveränität ist. Desgleichen ist es wohl Grundsatz des Völkerrechts, daß Verträge zwischen Staaten gehalten werden sollen, auch hier aber ist das wirkliche Innehalten der Verträge nicht garantiert. Damit stehen die Staaten im Naturverhältnis zueinander, in dem Gewalt das Mittel ist, sein Recht selbst zu sichern, aber auch Unrecht zu tun. Die Idee eines ewigen Friedens hat die freiwillige Einstimmigkeit aller Staaten zur Voraussetzung und ruht so auf einer Zufälligkeit.

Aber auch im Kriege, an dem Teil zu nehmen alle wehrhaften Staatsbürger verpflichtet sind, soll das völkerrechtliche Band unter den Staaten nicht aufhören, Leben und Eigentum der Einzelnen als solcher möglichst ungestört bleiben, der Krieg so geführt werden, daß ein Frieden möglich ist.

[1]) W. W. Bd. VIII, S. 401.



c. Die Weltgeschichte

Da die Idee des Staates in keinem individuellen Staate, sondern nur im Ganzen der Weltgeschichte in ihrer Absolutheit wirklich wird, ist es das Schicksal eines jeden Staates und damit des diesen konstituierenden Volkes nur solange, solange aber auch unüberwindlich, zu bestehen und zu blühen, als Staat und Volk die Darstellung der zur Zeit höchsten Stufe des Weltgeistes bedeuten.

Der Dialektik in der Entwicklung des Weltgeistes entsprechend, ist in der Geschichte der welthistorischen Reiche zuerst das orientalische Reich zur Macht gelangt als Darstellung der in die Allgemeinheit der blind gehorchenden Masse noch versunkenen Individualität; es folgt im griechischen Reich das bewußte Erfassen der Substanzialität des Staates in der Gediegenheit der im Substanziellen ihr Selbstbewußtsein findenden Individualität; im römischen Reich schreitet der Weltgeist zu seiner Selbstentfremdung fort in der Errichtung eines nur äußerlich zusammenhängenden Weltreiches, in der Vernichtung der besonderen Staatsindividualitäten und dem Gegensatz der einander bekämpfenden Parteien; im germanischen Reich endlich findet der Weltgeist seine Versöhnung, indem er den Staat als den Kosmos einer sittlichen Wirklichkeit, als Versöhnung der sittlichen Mächte mit dem freien Selbstbewußtsein der Individuen konstituiert. So betätigt sich die Weltgeschichte als das Weltgericht des Geistes an den individuellen Staaten und den in ihnen sich darstellenden Volksindividualitäten, bis die Idee des Staates in ihrer absoluten Wirklichkeit, die Wirklichkeit als die objektive Vernunft oder die Gottheit selbst erscheint.

4. Kritik

Dem Wunsche, den Hegel in der Vorrede seiner Rechtsphilosophie geäußert, gemäß, und wie es an sich notwendig ist, von den theoretischen Grundlagen des Systems aus Hegels Rechts- und Staatsphilosophie beurteilend, erkennen wir, daß dieses Werk eine echt Hegelsche Leistung ist in der Straffheit der logischen Energie und der Tiefe der sittlichen Erkenntnis, mit der das gesamte Gebiet des Rechts und der Sittlichkeit in seinem idealen Gehalt und seinen historischen Erscheinungsformen als Selbstverwirklichung der Vernunft zur Darstellung gelangt. Es tritt in



dieser Rechts- und Staatsphilosophie der eigentümliche Charakter des Hegelschen Philosophierens überhaupt bedeutsam hervor, die eigene Person völlig zurücktreten zu lassen hinter der Sache, und nur die Sache selbst sich darlegen zu lassen aus dem Zentrum ihres begrifflichen Gehalts. Und mit welcher Macht arbeitet gleichwohl, gleichsam unter dem Boden des Werkes, Hegels sittliche Energie, um in kontinuierlicher Steigerung von den allgemeinsten und leersten Bestimmungen einer nur formellen Freiheit der Willkür durch das Stadium der auf ihre objektiven Ziele sich besinnenden Idee hindurch im Staate die Wirklichkeit, den Reichtum, die Tiefe und Gediegenheit des sittlichen Geistes selbst erscheinen zu lassen.

Nachdem aber das Fundament der Hegelschen Philosophie, der Weltgeist und die dialektische Methode, wissenschaftliche Anerkennung mit Recht verloren hat, der Weltgeist als metaphysisches Objekt des religiösen Bewußtseins aufgehört hat Gegenstand einer möglichen Erkenntnis zu sein, die dialektische Methode sowohl in ihrem prinzipiellen Irrtum der Deduktion des Inhaltes der Erkenntnis aus nur formalen Prinzipien des Denkens wie ihrer Verwechslung der Deduktion mit der nach dem Satz des Widerspruches erfolgenden Klassifikation und Entgegensetzung aus der Erfahrung entlehnter wissenschaftlicher Inhalte erkannt worden ist, erhebt sich die Frage, ob und welchen Wert die Hegelsche Rechts- und Staatsphilosophie besitzt, wenn von ihrer Bedeutung innerhalb des Hegelschen Systems abstrahiert und nach ihrer absoluten Bedeutung gefragt wird.

Um nicht durch den Hinweis auf interessante Einzelpositionen des Hegelschen Werkes, wie etwa seine Kritik des Gewohnheitsrechtes, die Strenge obiger Frage mehr zu lindern, als ihr Genüge zu tun, antworten wir mit der Hervorhebung dessen, was, wie wir glauben, in dem Hegelschen Werk von prinzipieller Bedeutung ist und bleibt:

Wir sehen das Verdienst des Hegelschen Werkes einmal in der prägnanten und unwiderleglichen Kritik der formellen, psychologischen und historischen Methode des Philosophierens und der Energie, mit der Kantische Traditionen fortsetzend einem unmethodischen Raisonnement gegenüber die Notwendigkeit metho-



dischen Forschens als Bedingung wissenschaftlicher Erkenntnis gefordert wird.

Vor allem aber muß es Hegel als spezifische Leistung zuerkannt werden, daß er als Vollender der Fichteschen Staatsphilosophie die in eine unendliche Zukunft weisende Idee des Fichteschen Staates, Schellings Anregung benützend, zum Kosmos einer sittlichen Wirklichkeit in der Betimmtheit ihrer Institutionen, der Architektonik ihrer Gliederung, der Tiefe ihres substanziellen Gehalts konkretisiert und die sittliche Schönheit und Wahrheit des Staates als Versöhnung der Selbständigkeit der Individuen mit den Forderungen der sittlichen Idee dargestellt hat.

Endlich erringt der große geschichtliche Zug des Hegelschen Denkens der Staatsidee nicht nur die lebendige Mannigfaltigkeit historischer Erscheinungsformen als Stufen ihrer Verwirklichung, sondern die Möglickeit und Notwendigkeit, sich selbst als Idee in ihrem Inhalte stetig fortzuentwickeln zu immer reicherer und tieferer idealen Bestimmtheit. Und wie Hegel hierdurch die Idee selbst in den Fluß der Entwicklung bringt, vermag er in verehrungswürdiger Tiefe dem idealen Gehalt der historischen Wirklichkeit gerecht zu werden, die Staatengeschichte als kontinuierliche Verwirklichung des Staatsideals und, wenn nicht seiner Intention gemäß die Wirklichkeit als Vernunft, so die Vernunft in der Wirklickeit zu bedeutender Darstellung zu bringen.

So bietet uns das Hegelsche Werk ein in die Tiefe dringendes Erfassen der sittlichen Vernunft des Staates und seiner geschichtlichen Entwicklung, wie eine lebendige Anschauung des reichen Gehalts, der sittlichen Tiefe und logischen Energie des Hegelschen Geistes.

Schluß

Ein Rückblick auf die geschilderte Epoche rechts- und staatsphilosophischen Denkens möge uns den bleibenden Gehalt systematisch wertvoller Gedanken, wie er von den einzelnen Denkern Schritt um Schritt erarbeitet wurde, vor Augen stellen:

Montesquieu's rechtsphilosophische Leistung erkannten wir darin, daß er die Mannigfaltigkeit der Gesetze auf die Idee des Gesetzes als ihren gemeinsamen Grund zurückgeführt und diese als die Eine nach den geschichtlichen Bedingungsn sich variierende



praktische Vernunft des Gesellschaftslebens bestimmt hat. Indem Rousseau die ideelle Notwendigkeit des Rechts- und Staatslebens in Zweifel zog und sie in nur subjektiver Weise als Mittel zur Erhaltung und Steigerung des individuellen Wohls auf der Basis des Gemeinwohls begründete, machte er die Vernunft von Recht und Staat, die Montesquieu mehr in stoischer Gesinnung anerkannt als theoretisch bewiesen hatte, zum Problem. Kant's Verdienst ist es, die objektive Grundlage des Privatrechts in der a priorischen Idee des Rechts als Inbegriffs der Gesetze zur Sicherung einer allgemeinen persönlichen Freiheit und für die Staatsphilosophie die Vernunftnotwendigkeit des Staates zum mindesten für den Schutz des Privatrechts nachgewiesen zu haben. Fichte erarbeitete der Staatsphilosophie die wahrhafte Idee des Staates in der Aufgabe einer nationalen Kultur und stellte hierdurch den teleologischen Zusammenhang von Recht, Staat und Kultur fest. Wies Schellings ästhetischer Sinn darauf hin, den Staat als einen Kosmos zu begreifen, in dem Notwendigkeit und Freiheit, natürliches und sittliches Leben geeint sei, so führte Hegel diese Aufgabe durch, indem er in der objektiven Gliederung der Staatsverfassung, der lebendigen sittlichen Gesinnung der Bürger und dem sittlichen Gehalt der staatlichen Institutionen den Staat als Versöhnung der Bedürftigkeit und Freiheit der Individuen mit den Forderungen der sittlichen Idee, als sittliches Universum begründete.

So ist es der Geist des rationalen d. h. des wissenschaftlichen Idealismus, der in allen diesen Denkern wirksam ihre Arbeit zur systematischen Einheit einer in sich geschlossenen Epoche zusammenfügt.

Druck von A. Favorke, Breslau II.





